DAVID HUME

Historia Natural De La Religión

Introducción de Angel J. Cappelletti



Así como el racionalismo del siglo XVII esboza los principios de la exégesis bíblica no dogmática a través del Tratado teológico-político de Baruch Spinoza, el empirismo del siglo XVIII concreta las concepciones críticas de la ilustración en la Historia natural de la religión de David Hume. Esta obra, escrita con prescindencia de todo dogmatismo religioso, puede ser considerada como el primer intento de una historia científica de la religión. El presupuesto teológico de la revelación divina fue sustituido en ella por un análisis de la naturaleza humana en el cual, para Hume, se basa la clave de la historia y la cultura. Esta explicación psicológica parece emular, en cierta medida, el ideal de la ciencia física de Newton y tiende, por consiguiente, a la formulación de leyes que regularían los movimientos de la religiosidad humana de una manera semejante al modo en que las leyes newtonianas rigen la mecánica cósmica.

Con la «Historia natural de la religión», Hume se constituye en predecesor común de las diversas escuelas histórico-religiosas de los siglos XIX y XX y, en particular, de aquellos estudiosos que se valen de la psicología para dar razón del hecho religioso.

El estudio introductorio que acompaña a esta edición fue realizado por Ángel Cappelletti, profesor de historia de la filosofía en la Universidad Nacional del Litoral, Argentina.

epublibre
X ANIVERSARIO

David Hume

HISTORIA NATURAL DE LA RELIGIÓN (TR. CAPPELLETTI & LÓPEZ)

ePub r1.1
Titivillus 06.07.2023

Título original: *The Natural History of Religion*

David Hume, 1757

Traducción: Ángel J. Cappelletti & Horacio López

Introducción: Ángel J. Cappelletti

Para esta traducción se ha utilizado la edición de II. E. Root: David Hume: *The Natural History of Religion*, Londres, Adam and Charles Black, 1956. Root sigue el texto establecido por T. H. Green y T. H. Grosse en la edición crítica de las obras de Hume que éstos realizaron: *Essays, Moral, Political, and Literary*, Londres, Longmans, 1875

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.1







INTRODUCCIÓN

David Hume, célebre en la historia de la filosofía por su crítica radical de los conceptos de sustancia y de causalidad, representante del más extremo empirismo de su época, puede ser considerado como el fundador de la historia de la religión, en la medida en que esta disciplina intenta desarrollarse dentro de un ámbito no dogmático y sobre bases (cualesquiera que ellas sean) ajenas a los presupuestos de una confesión determinada[1]. En tal sentido, abre el camino que seguirán en el siguiente siglo no solo Spencer y Tylor, sino también Renan y Max Müller.

Nacido en Edimburgo, Escocia, el 26 de abril de 1711, educado en un colegio de la misma ciudad donde se inicia en las doctrinas y métodos de la "filosofía natural" de Newton, surge pronto en él una firme vocación científico-filosófica que se concreta en un propósito esencial: el estudio de la naturaleza humana como fundamento de la realidad histórica (y aun de la realidad total). A los veintiséis años comienza así a trabajar en lo que es, sin duda, su obra más importante y la clave de todos sus otros escritos, *A Treatise on Human Nature*, que, como el mismo subtítulo lo indica, no es sino un intento de aplicar el método experimental (esto es, el método de Newton) a las ciencias humanas. A este primer trabajo (publicado en 1739-1740) siguiéronle otros sobre muy diversos temas, pero todos ellos, como dice W. R. Sorley, se encaminan "más hacia la aplicación y popularización de sus reflexiones que a una crítica posterior de la base de sus pensamientos[2]". Entre ellos deben mencionarse, sobre todo, los *Philosophical Essays Concerning Human*

Understanding que, publicados en 1748, constituyen un compendio de sus estudios gnoseológicos y epistemológicos.

Hacia 1750 escribe sus *Dialogues Concerning Natural Religión*, obra que nunca se atrevió a publicar por un temor, ciertamente no infundado, a la vindicta judicial y a la opinión pública. Escrita tal vez a imitación de *De Natura Deorum* de Cicerón, en ella se discute un problema capital de la filosofía de la religión: el de los fundamentos, racionales o no, sobre los que surge la religiosidad.

Dicho problema se presenta en el siglo XVIII bajo la forma de una inquisición acerca de la existencia y la esencia de la "religión natural". Hume lo discute por boca de tres personajes (Filo, Cleantes y Demea), circunspectos, prudentes, nada fanáticos, como conviene a cultos burgueses de su siglo. Se trata de una cuestión filosófica oscura, donde puede permitirse que hombres de buen sentido y clara inteligencia difieran entre sí. Porque si bien es cierto (dice con calculada malicia) que la existencia de una religión natural parece algo obvio, sin embargo su esencia o contenido resulta sumamente nebuloso e incierto.

Los tres interlocutores están tácitamente de acuerdo en este punto y todos ellos, desde ángulos diferentes, dirigen sus argumentos contra el racionalismo teológico, al estilo de Leibniz o Spinoza[3] que a principios del siglo había, hallado también en Inglaterra algunos defensores, como Samuel Clarke con su *Demonstration of the Being and Attributes of God* (1704) y su *Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation* (1705)[4].

El radical, empirismo de Hume se vuelve así, en primer lugar, contra el innatismo racionalista y contra, cualquier teología, más o menos "a priori", deductiva y construida "more geométrico". En este aspecto su actitud se asemeja extrañamente a

la de los Padres Capadocios (Gregorio Nacianceno, Basilio Magno, Gregorio Niceno) en su polémica contra el racionalismo teológico de arrianos y eunomianos, a propósito del conocimiento de Dios. No por nada Clarke había sido acusado también de arrianismo por los teólogos ortodoxos de la Iglesia de Inglaterra.

Para aquellos Padres, la esencia de Dios es radicalmente incomprensible: si no conocemos la esencia de muchos objetos naturales, como el cielo, por ejemplo; si ni siquiera conocemos la esencia que está más cerca de nosotros, la que nos es más propia, esto es, la de nuestra propia alma, ¿cómo podríamos conocer la esencia de Dios[5]? Este antirracionalismo de raigambre neoplatónica que, a partir del Seudo Aeropagita, dará lugar a una larga serie de cultores de la teología negativa, encuentra con frecuencia, dentro de la obra de Hume, un defensor decidido en Filo.

Es claro, sin embargo, que los Padres anti-arrianos y antirracionalistas que hemos mencionado no pueden resignarse a un agnosticismo. Se apresuran, por de pronto, a salvaguardar la existencia. de Dios, y para ello no pueden menos de admitir la cognoscibilidad de sus manifestaciones "ad extra[6]". Más aún, entre la *ἀγνονία* y la *γνωσις* entre "el puro no saber" del escéptico y "el absoluto saber" del racionalista, acaban transitando una "vía media[7]", que constituye casi un anticipo de la doctrina tomista de la analogía[8]. Pero lo que los salva del agnosticismo no es, en verdad, sino una suerte de experiencia de "lo divino", que no equivale al éxtasis plotiniano, sino que se da a través de la Escritura, de la oración, de la liturgia. Tal experiencia, en la medida en que tiene un carácter suprasensible, puede proporcionar un cierto saber, si no de la esencia, por lo menos de las manifestaciones de Dios.

Para el filósofo inglés, sin embargo, como toda experiencia es, por principio, experiencia sensorial, no cabe tal posibilidad,

y la última palabra de la inquisición teológica o filosófico-religiosa debe ser necesariamente el agnosticismo. El más ortodoxo y conservador de los interlocutores, el piadoso Demea, representa muchas veces, con sus opiniones y argumentos, la continuación de otra línea del pensamiento cristiano, a saber, de ese escepticismo que con razón puede llamarse "fideísta" y que halla, también sus raíces en la Patrística, con Taciano, con Tertuliano y (en cierto sentido) con el apologista Arnobio. Éstos, en efecto, no se cansan de menoscabar la razón y en general todas nuestras naturales potencias cognoscitivas; a fin de poder presentar luego la fe como único camino no sólo de la salvación sino también del saber.

Montaigne, Pascal y Charron son, en la Época Moderna, así como Pedro Damiano y Manegoldo de Lautenbach en el Medioevo, los más notables exponentes de esta actitud que sólo se separa del pirronismo o, por mejor decir, de la Nueva Academia, gracias a la aceptación irracional de lo revelado, esto es, gracias a la fe en la Revelación.

Excluida la necesidad y aun la posibilidad del acto de fe, que en principio no parece formar parte de los contenidos de la experiencia sensorial (esto es, de las impresiones y de las ideas válidamente derivadas de aquéllas), sólo resta otra vez para Hume el ciceroniano neoacademismo, que encaja a las mil maravillas en el contexto de las postulaciones noéticas del fenomenismo.

Pero la duda radical de los pirrónicos y, más todavía, el probabilismo de los neoacadémicos están siempre a un paso del irracionalismo. De ahí que, si bien el diálogo no llega a ninguna, conclusión categórica respecto a los temas que discute (como tampoco el *De natura Deorum* de Cicerón), sin embargo ya en la primera parte del mismo el escepticismo aparece superado por las urgencias de la vida, y en la décima, al cabo de innumerables disputas, Filo conviene con Demea en concebir la religión como algo que se funda no en razonamientos filosóficos,

sino en una necesidad vital del hombre, que busca amparo en su temor a lo desconocido, en su miedo a la muerte y en su angustia ante el más allá[9].

No por nada el autor de *The Varieties of Religious Experience* entronca su pragmatismo con Stuart Mill y con el empirismo inglés en general. Pero la valoración positiva que James hace de la religión, del otro lado del Océano y del otro lado del siglo XIX, no podemos encontrarla todavía en Hume, que presencia el nacimiento del Imperio británico, que colabora con la fundación de la economía política, que ve nacer, pleno de esperanza, el mundo del parlamentarismo y de la industria, de las grandes empresas mercantiles y del auge de la técnica, de las ciencias físico-naturales, de la prensa internacional y del definitivo descubrimiento del planeta. Este hombre no podía tener sino admiración y confianza en la acción del hombre, y por eso, a pesar de sus demoledoras críticas a los conceptos básicos de la razón (causa, sustancia), de su consecuente renuncia a toda metafísica, de su escepticismo y de su duda, no se refugia aún en la fe o en la experiencia íntima de lo trascendente, sino que considera tales recursos como signos de debilidad y de pereza, y concluye por recomendar el trabajo y la acción mundana como eficaces como remedios contra el miedo al más allá y la angustia metafísica. Inicia así uno de los cultos más característicos del mundo moderno, el del trabajo por el trabajo, el de la acción por la acción. En Inglaterra no faltarán, por cierto, los apologistas de ese culto, que logra su forma literaria más brillante en la novela de aventuras al estilo de Kipling.

En resumen: cuando se trata de Dios, de su naturaleza y de su culto, los argumentos "a priori" carecen de todo valor; los "a posteriori", basados en los principios de causalidad y finalidad, fracasan en la medida en que fracasan los conceptos mismos de causa y fin. Por consiguiente, no es posible fundar la religión sobre bases puramente racionales. Si recurrimos a lo irracional,

esto es, a la esfera de los sentimientos o emociones, comprobamos que las que traducen alegría, gozo o salud no originan, por lo general, una actitud religiosa. El miedo, en cambio, el terror, la angustia, la melancolía, conducen casi siempre a Dios y a la práctica de la religión. "Lo sagrado" aparece, pues, si no como efecto, al menos como constante secuencia, de lo más negativo que hay en el hombre. Pero si ello es así —parece concluir más o menos tácitamente y prudentemente Hume—, lo mejor será tratar de sobreponernos a nuestras tendencias religiosas: el hombre ideal es un hombre activo, confiado en sí mismo, amante del saber positivo y de la industria, dedicado al trabajo: un hombre mundano, sociable, laborioso, benévolo, antimetafísico, cortés; un hombre, en fin, siempre dispuesto a olvidar, como el mismo Hume, sus dudas trascendentes frente a una buena comida o un partido de chaquete.

Verdad es que en algunos pasajes Hume sostiene que la razón nos conduce a afirmar la existencia de Dios como fundamento de la naturaleza, pero tal afirmación, que se explica tal vez como una concesión a las arraigadas creencias de la época y como una medida de prudencia, aparece luego eficazmente desmenuzada y de hecho destruida en el curso de la investigación dialógica.

Sin embargo, si el problema del fundamento racional de la religión tiene una respuesta que en el fondo es negativa, el agnosticismo, más o menos proclive al irracionalismo, deja todavía lugar para otro tipo de investigación religiosa: Hume trata de averiguar cómo surgen históricamente los fenómenos religiosos, de determinar con el mismo procedimiento psicosociológico que usa en todos sus trabajos históricos cuáles son los procesos y mecanismos mentales que originan, en el individuo y en la sociedad, el complejo de hechos que se denomina "religión".

Al negar, entonces, la existencia de una "religión natural", surge, para él la posibilidad de una "historia natural de la religión[10]". No sin razón considera Jodl que este trabajo de Hume es "el fruto filosófico más maduro de sus estudios históricos[11]". Y aun cuando, al aparecer, nadie le prestó mayor atención, excepto un tal doctor Hurd que escribió un panfleto arrogante y grosero contra él, según el mismo Hume nos dice[12], hoy podemos considerarla con razón como el primer intento de una historia científica de la religión.

Contra lo que sostenían los deístas de su época[13], más interesados en justificar racionalmente su propia doctrina que en determinar el proceso histórico de las diversas religiones, comienza probando que el politeísmo fue la religión primitiva de la humanidad. Los documentos históricos más antiguos que hasta nosotros han llegado —dice— no nos demuestran en modo alguno que nuestros remotos antepasados profesaran el monoteísmo, sino, por el contrarío, que todos los pueblos (excepto quizás uno o dos) y que todos los individuos (excepto algunos filósofos inclinados a la duda) adoraban a una multitud de dioses. Al comienzo de nuestra era —para no ir más lejos— los hombres eran, casi unánimemente idólatras.

Los datos histórico-etnográficos son interpretados desde un punto de vista psicosociológico.

La religión no surge de la razón, sino de los sentimientos y en especial del miedo a las causas desconocidas de las cosas. El "timor omnes fecit deos" de Petronio sigue siendo, pues, verdad fundamental para Hume.

El análisis psicológico de los móviles lo lleva a explicar de la siguiente manera el origen de la religiosidad: Para que el hombre se viera impulsado a trascender los hechos de la experiencia y a sobrepasar la, realidad natural que lo circundaba, era necesario que estuviera poseído por alguna pasión. Ahora bien,

ésta no podía ser, entre los hombres bárbaros de la remota antigüedad, el mero deseo de saber, sino, por el contrario, el ansia, de ser feliz y el temor de no serlo, el miedo a la muerte y al sufrimiento, etc. La esperanza y el temor son, pues, en definitiva, las fuentes de la creencia, en lo sobrenatural.

Recurriendo de nuevo a la observación psicológica explica la tendencia constante de la. religión al antropomorfismo: Los hombres tienen una natural propensión a representarse todas las cosas a su imagen y semejanza. Atribuyen sus propios rasgos físicos y sus propias cualidades morales a los demás seres y, en particular, se inclinan a considerar como bueno cualquier objeto que les causa placer y como malo todo cuanto les disgusta o les produce dolor.

A diferencia de Jenófanes y de los racionalistas modernos, Hume, consecuente en esto con su actitud empirista, se preocupa más por explicar el antropomorfismo que por refutarlo.

El monoteísmo, por otra parte, es un producto secundario y derivado, que surge del politeísmo, ya sea porque uno de los dioses comienza a ser exaltado sobre los demás como rey o soberano, ya porque un pueblo se vincula particularmente a un dios y lo adora de una manera también particular, que luego llega a ser exclusiva. A veces sucede que un pueblo admite la existencia de varios dioses, pero venera en modo especial a uno, a quien considera como su particular protector y como su propio soberano celeste. Otras veces se representa simplemente a un dios supremo que reina sobre los demás dioses como un rey sobre sus súbditos.

En el origen del monoteísmo encontramos motivos tan poco racionales como en el del politeísmo: el temor de desagradar a una deidad, la tendencia a la adulación, etc. De ahí que aun la forma más racional de religión se alcance por vías no racionales.

Por otra parte, así como el monoteísmo surge del politeísmo, así tiende de continuo a retornar a él, con la introducción de intermediarios (ángeles, genios, demonios, santos, etc.) entre el Dios supremo y los hombres. Y tal propensión —dice Hume, siempre pronto a buscar una explicación psicológica a los hechos religiosos— se basa en la necesidad que el hombre siente de dirigirse a un ser cuya naturaleza le sea proporcionada y en el terror que experimenta ante la infinita perfección del Dios único. Pero si el monoteísmo es derivado y secundario con respecto al politeísmo, la religión en su conjunto también lo es con respecto a otras tendencias naturales del ser humano, tales como el amor paternal, el instinto sexual, la gratitud o el odio. Una prueba de ello consiste, según Hume, en que todas estas tendencias e instintos son absolutamente universales, se dan en todo tiempo y lugar y tienen en cada caso un objeto bien determinado, mientras la religiosidad (o tendencia a la religión) no sólo puede ser fácilmente pervertida, sino también, en ocasiones, su ejercicio parece del todo impedido (en los después llamados "pueblos ateos") y, en todo caso, su objeto varía casi infinitamente hasta el punto de que, al tratar de religión, nunca han coincidido por completo los pueblos y muy rara vez lo han hecho dos individuos.

Se ve así por qué Hume propone (más o menos claramente) para la humanidad un plan ideal en el que la religión debe ser superada y por qué no se abandona, ya al irracionalismo.

En el fondo piensa que los instintos primarios y originarios son los que constituyen la moralidad y la sociabilidad, al par que la religiosidad no surge sino de una perversión o, por lo menos, de una degradación de aquéllos. En efecto, la religión no solamente no funda la moralidad, sino que, por el contrario, la contradice. Pero la moralidad no puede dejar de constituir una tendencia primaria del ser humano, puesto que sin ella no

sería posible la vida en sociedad. Luego, la religión no es sino un enemigo de las bases instintivas de la vida humana.

Esto se prueba, particularmente, considerando la nociva influencia de las religiones sobre la moralidad. Por empezar, para Hume, en todas las religiones hay muchos fieles (tal vez la mayoría) que tratan de obtener el favor de su dios no por el ejercicio de la virtud o por la observancia de determinadas normas morales, sino por medio de prácticas frívolas y supersticiosas, por arrebatos de celo o de éxtasis o por la aceptación de los más absurdos y misteriosos dogmas.

De esto puede inferirse que la religión no sólo no exige la moral, sino que se sobrepone a ella, la asfixia y la absorbe. Supongamos por hipótesis —dice Hume— que una religión popular haga consistir toda la piedad en la práctica de la virtud moral e instituya un sacerdocio para que diariamente predique esta creencia. Los fieles harán consistir pronto la. piedad en escuchar tales prédicas y no en la práctica de la virtud misma.

Pero si la religión no equivale a la moral, ni la exige ni la supone como parte esencial, sino que más bien la excluye (pues lo religioso comienza allí donde lo moral termina, de modo que a veces hasta los mayores crímenes resultan compatibles con la piedad y la devoción), no podrá extrañarnos que Hume considere la barbarie y la arbitrariedad como los atributos característicos de la divinidad en todas las religiones populares, esto es, en todas las religiones positivas.

En conjunto, el efecto de la religiosidad en la historia es claramente negativo. A cada momento, tras los hechos históricos aducidos por Hume, escuchamos como un eco lucreciano: Tantum religio potuit suadere malorum[14].

Una especial confirmación de esto puede encontrarse en el hecho de que sea precisamente la especie de religión más elaborada y perfecta, esto es, el monoteísmo, la que más atente

contra aquellas virtudes como la dignidad, la benevolencia, la tolerancia, etc., que, para Hume, constituyen los elementos de toda moral, mientras la idolatría, esto es, la forma más imperfecta de religión y, por tanto, la que es menos religión y menos se aleja de las tendencias humanas originarias, sea en todo caso menos perniciosa o menos contraria a la moralidad.

Es claro que una religión completamente pura y racional escaparía a todo esto. Pero tal religión no es una religión histórica, no ha sido nunca profesada por ningún pueblo ni por ninguna iglesia, y sólo ha tenido vigencia, en el mejor de los casos, para algunos individuos aislados, filósofos y moralistas. Por otra parte, en la medida en que existiera tal religión, se reduciría a la moral y perdería todo lo que es específico y característico de la religiosidad.

Puesto que la razón no puede probar nada definitivo respecto a la verdad o falsedad de los sistemas teológicos y su última palabra nos aconseja refugiarnos en las tranquilas aunque no demasiado luminosas regiones de la filosofía (es decir, de la duda), el único criterio que subsiste es el pragmático. Éste nos aconseja, a su vez, teniendo en cuenta los resultados de los diversos sistemas para la vida del hombre y de la sociedad, considerar al politeísmo como menos malo que el monoteísmo y al agnosticismo (esto es, a la filosofía) como más útil que la religión. Duda y suspensión del juicio constituyen así, para Hume, no sólo la actitud teorética más adecuada, sino también la actitud práctica más provechosa, de acuerdo con la historia natural de la religión.

Si queremos caracterizar, por tanto, a Hume como historiador de las religiones, tendremos que comenzar estableciendo que, en su calidad de tal, no profesa ninguna, religión positiva.

Verdad es que en diversos pasajes de esta obra encontramos expresiones que revelan cierta reverencia hacia el cristianismo

(aunque no hacia una determinada Iglesia o secta). De aquí podría alguien inferir que por lo menos le concede una cierta preeminencia de principio sobre las dentáis confesiones. Pero aun esto es demasiado inferir. Tales expresiones o han sido conscientemente vertidas para asegurarse la impunidad en su obra y en su persona o son residuos del lenguaje corriente que no faltan en críticos tan radicales de la religión positiva como Jenófanes (quien habla del "dios que todo entero ve, todo entero oye", etc.), o como Spinoza (que emplea en su crítica bíblica la terminología de la exégesis tradicional).

En este aspecto Hume ha de ser considerado, como antes se dijo, el primer historiador de la religión. Spinoza, que en el siglo anterior emprende con criterio absolutamente adogmático la exégesis del Antiguo Testamento y en el cual ciertamente "la crítica moderna de la Biblia debe venerar a su fundador[15]", no puede pretender aún aquel título por la limitación temática de sus estudios (el *Antiguo Testamento*; sólo muy parcialmente el *Nuevo*).

Por otra parte Hume, a diferencia de Spinoza, no sólo se ha despojado de todo preconcepto dogmático, situándose más allá de credos, símbolos y teologías, sino que también, consecuente con su crítica, del conocimiento, prescinde de todo tras fondo metafísico. Detrás de la crítica bíblica de Spinoza está latente su metafísica de la sustancia única (*Deus sive Natura*), lo mismo que detrás de la crítica de Jenófanes a la religión olímpica está la metafísica milesia en trance de transformarse ya en eleática.

El radical empirismo de Hume lo exime así de tomar partido entre teísmo y panteísmo, monoteísmo y politeísmo etc., no menos que entre socinianos y trinitarios, jansenistas y jesuitas, etc.

Sin embargo, a partir de sus conclusiones acerca de los efectos sociales de los diversos tipos de religión, sus simpatías, es-

cudadas en cortesanos si no irónicos elogios al monoteísmo y al cristianismo, lo inclinan siempre hacia aquellas formas que considera precisamente como menos religiosas. El monoteísmo es declarado a veces claro, obvio, racional, pero sólo en la medida en que se lo supone no existente en la historia o en la medida en que la racionalidad (por lo demás viciada en su raíz, según la crítica de la causalidad) sirve de paradigma a la máxima que reza "corruptio optimi pessima".

Quizás lo más característico y original del estudio histórico que Hume hace de la religión sea su método fundamentalmente psicológico. Nadie ignora, por cierto, que la psicología elementarista y asociacionista tiene en él a uno de sus primeros precursores. Y aunque tal psicología, todavía no elaborada como sistema científico y como cuerpo de doctrina, no pudo naturalmente ser "aplicada" por el mismo Hume al estudio de la religión (según más tarde se hizo), la observación psicológica, certera y precisa, aunque no siempre exhaustiva y profunda, le proporciona una base del todo coherente para explicar los fenómenos histórico-religiosos. Tal genero de explicación tiende a concretarse en leyes que imitan, como a ideales modelos, las de la física newtoniana[16], aunque muy lejos aún de toda formulación matemática. De ahí el tratamiento no cronológico, sino más bien sistemático de la historia, que en cuanto tiende a la formulación de leyes se organiza según el paradigma de la física.

Tenemos así la que podríamos llamar "ley de flujo y reflujo entre politeísmo y monoteísmo", la cual puede enunciarse, con palabras del propio Hume, diciendo que "los principios religiosos sufren una suerte de flujo y reflujo en la mente humana y que los hombres tienen una tendencia natural a elevarse de la idolatría al monoteísmo y a recaer de nuevo del monoteísmo en la idolatría".

El anunciado se refiere a los principios religiosos en “la mente humana” y es consecuencia, naturalmente, de un análisis de su surgimiento y desarrollo en la “mente humana”.

El hombre, en su ignorancia, al advertir que su vida y felicidad dependen de objetos ajenos a él, se interesa por las “causas desconocidas” que gobiernan esos objetos y distribuyen el placer y el dolor. Su imaginación no le permite mantenerse en un plano abstracto y poco a poco comienza a particularizarlos y adaptarlos a su propia comprensión, representándoselos antropomórficamente, como seres dotados de inteligencia, impulsados por el odio y el amor, accesibles a las plegarias y los dones de los fieles.

Del temor y de la esperanza, causados a su vez por la ignorancia, surge así la religión y, más concretamente, el politeísmo.

Pero las mismas causas que han llevado al hombre a concebir varios dioses como seres poderosos pero finitos, señores de los destinos humanos pero esclavos de la fatalidad, los conducen luego a fusionar a esos varios dioses, pasando del originario politeísmo al monoteísmo. Al pretender exaltar al máximo a sus dioses acaban por atribuirles la infinitud y la unidad.

Sin embargo, el monoteísmo, que supone siempre un esfuerzo de abstracción e implica cierta sutileza conceptual excesiva para la comprensión común, es por lo mismo una concepción esencialmente inestable y frágil. Poco a poco comienzan a introducirse entre el dios único y sus adoradores una serie de intermediarios que, como están más cerca del hombre y le resultan más familiares, llegan a ser objetos de culto y de veneración, con lo cual se retorna a la idolatría de la que se había partido.

De aquí y por el mismo camino ascendente se vuelve al monoteísmo, y así sucesivamente.

Otras leyes se refieren a los valores morales e intelectuales implicados en los diversos tipos de religión. En particular se trata de establecer una relación entre politeísmo y monoteísmo con respecto a 1) la persecución y la tolerancia, 2) el coraje y la humillación, 3) la razón y el absurdo, y 4) la duda y la fe, sobre la base de la observación y el análisis psicológico.

En lo que toca a la tolerancia, aun cuando el politeísmo está expuesto a admitir cualquier práctica u opinión por bárbara que sea, por el simple hecho de limitar el poder de sus dioses se encuentra siempre abierto a los otros cultos y dispuesto a admitir las deidades de los otros pueblos, mientras el monoteísmo, aun cuando podría abolir todo lo irracional e inhumano de la religión, como no puede admitir sino una sola deidad, es naturalmente proclive a rechazar todo otro culto y toda otra deidad que no sea la suya.

Hasta los menos versados en la literatura histórica y de viajes saben que los idólatras tienen por lo general un espíritu tolerante. Y esta tolerancia llega a tal punto que ni siquiera las religiones que demuestran una mayor agresividad contra el politeísmo les repugnan del todo.

Por otra parte, la intolerancia de casi todas las religiones monoteístas resulta tan clara como la tolerancia del politeísmo.

La conclusión es la siguiente: por más que el politeísmo y la idolatría lleguen a corromperse, difícilmente serán tan perjudiciales a la sociedad como el monoteísmo en su intolerancia.

He aquí, pues, establecida otra ley: Las religiones politeístas tienden, a ser abiertas y tolerantes, siempre dispuestas a integrarse y fusionarse con otras, casi siempre ajenas a la persecución y a la guerra; las monoteístas, por el contrario, son por lo general intolerantes y cerradas, proclives al fanatismo, inclinadas a perseguir herejes y exterminar infieles.

En lo concerniente al coraje y la humillación: El hecho de exaltar infinitamente a Dios por encima del hombre hace que el monoteísmo engendre en sus adeptos una actitud de humildad y sometimiento y fomente en ellos la fortificación y la paciencia ante el dolor. En cambio, el hecho de no considerar a los dioses sino un poco superiores a los hombres contribuye a que los secuaces del politeísmo se sientan más cómodos ante tales dioses y aspiren a emularlos, generando así una serie de virtudes activas, como la valentía, la magnanimidad y el amor a la libertad.

La ley, a este respecto, podría formularse así: El monoteísmo fomenta, por lo común, las virtudes pasivas, y engendra una, actitud de humillación y sometimiento; el politeísmo, en cambio, suele producir virtudes activas y da lugar a una actitud de combate y esfuerzo.

Si se comparan ambos tipos de religión con respecto a la razón y el absurdo, encontraremos que, aun cuando en apariencia el politeísmo se base en una. serie de fábulas caprichosas y arbitrarias y el monoteísmo se presente como más conforme a la razón y la filosofía, la historia nos proporciona, resultados inversos. En efecto, nada hay de absurdo en admitir, como lo hacen muchos idólatras (Hume se refiere en especial a griegos y romanos), que las primeras fuerzas o principios naturales que formaron el mundo visible, los animales y los hombres, hayan creado asimismo otros seres, superiores a estos últimos, más inteligentes y más poderosos, pero sujetos como los hombres a todas las pasiones y tanto más viciosos que ellos cuanto más capaces de satisfacer sus propios apetitos. Es claro que no hay ninguna razón suficiente para suponer que ello haya sucedido en nuestro planeta; pero la hipótesis misma no es absurda, contradictoria o imposible. En cambio, la concepción monoteísta, que en principio parece tan racional como para hacerla coincidir con la filosofía, de hecho, al formar parte de una reli-

gión revelada y verse mezclada con otros muchos e inaceptables dogmas, degenerará hasta hacerse contradictoria y absurda, y la misma filosofía se hallará pronto unida a algo que le es extraño de manera que deberá abdicar de su función crítica y analítica para convertirse en un instrumento de la superstición.

Más aún, la teología popular (esto es, dogmática, no puramente natural) y especialmente la escolástica, siente necesidad de la contradicción y el absurdo, porque si se limitara a la razón y al sentido común, correría el riesgo de parecer demasiado vulgar. El misterio y las tinieblas se le hacen imprescindibles. De tal modo se brinda a los fieles una ocasión para hacer méritos, sometiendo su razón a las más absurdas creencias.

La ley podría quedar entonces así formulada: El politeísmo, aunque se concrete en fábulas inverosímiles y contradictorias, no es en principio absurdo, pues nada impide que la naturaleza produzca en alguna parte una pluralidad de dioses, seres finitos pero superiores en fuerza e inteligencia a los hombres; el monoteísmo, en cambio, aunque en principio (en cuanto tesis filosófica) es racional, de hecho (en sus formas históricas), al mezclarse con otros dogmas y presentarse como contenido de una revelación sobrenatural, se hace absurdo y contradictorio. Esta ley hasta le permite prever acontecimientos futuros en el terreno de la religión, con lo cual se avecina (aunque no sin cierta modestia) al ideal de la física newtoniana. Cuando surge una controversia teológica puede predecirse que ha de triunfar siempre la opinión más contraria a la razón y al sentido común.

Finalmente tenemos, con respecto a la duda o ala fe, una ley que podría enunciarse diciendo que, aun cuando la fe esté extendida (en todas las clases sociales) tanto dentro del politeísmo como del monoteísmo, ésta es menos intensa, precisa y categórica en el primero que en el segundo. En efecto, las religiones politeístas, "tradicionales" y "mitológicas", arraigan con mayor facilidad en la mente de los hombres y también más superficial-

mente (pues, al menos en el caso de la Antigüedad clásica, a la que Hume se refiere, son religiones poéticas). Así, aunque lleguen a ser aceptadas universalmente, no dejan por fortuna muy hondas huellas en los sentimientos y el intelecto de los hombres. Todo lo contrario sucede con las religiones monoteístas, que Hume identifica con las religiones "sistemáticas" y "escolásticas" y también con las "escriturarias".

De todos modos, del análisis psicológico de la fe, tanto entre politeístas como entre monoteístas, surge la conclusión de que la misma es por lo común más fingida que real, y difícilmente se acerca a la sólida creencia que gobierna nuestras acciones y nuestra vida cotidiana, aun cuando los hombres no se atrevan casi nunca a admitir sus dudas ni siquiera en la intimidad de su conciencia.

En realidad, la luz vacilante de la fe nunca llega a igualar a la luz firme y natural de las impresiones sensoriales. La creencia constituye, pues, lina oscura e inexplicable operación mental que se ubica entre la duda y la convicción, aunque está mucho más cerca de la primera que de la segunda.

Para juzgar el alcance y valor de estas leyes es preciso tener en cuenta: a) El material o las fuentes utilizadas en su elaboración; b) Los conceptos básicos y la. clasificación o morfología de las religiones; c) El valor de los análisis y explicaciones.

Las fuentes aparecen claramente indicadas en la obra misma. Hume utiliza los escritos de autores antiguos (griegos y latinos) y modernos. Entre unos y otros hay historiadores, filósofos y poetas. Entre los modernos se vale también de las obras de los viajeros y de algunos de aquellos escritores que, en su siglo, pueden considerarse como precursores inmediatos de la antropología y la etnografía.

Los autores de la Antigüedad clásica que cita y que en buena parte pueden suponerse que conoce directamente son: Anaxá-

goras, Anaxímenes, Anaximandro, Aristófanes, Aristóteles, Arriano, César, Cicerón, Claudio Rutilio, Diodoro Sículo, Diogenes Laercio, Dionisio de Halicarnaso, Epicteto, Epicúreo, Estrabón, Eurípides, Heráclito, Heródoto, Hesíodo, Homero, Florado, Jenofonte, Juvenil, Livio, Longino, Luciano, Lucrecio, Macrobio, Manilio, Marco Aurelio, Ovidio, Panecio, Petronio, Platón, Plinio, Plutarco, Quintiliano, Quinto Curdo, Salustio, Séneca, Sexto Empírico, Suetonio, Tácito, Timoteo, Tucídides, Parrón y Verrio Flaco.

Los autores modernos son: Bacon F., Bayle, Boulaiiivilliers, Brunioy, Clarke, Dryden, Hyde, Le Compte, Locke, Maquiavelo, Milton, Newton, Ranisay y Regnard.

En general puede decirse que Hume posee una vasta erudición en lo que toca a las religiones del mundo clásico. Asimismo, si se tiene en cuenta el estado de los conocimientos acerca de las culturas de América y África, puede considerarse que su información a este respecto es notable. Evidencia ya en esto esa preocupación por explicar el fenómeno religioso a partir de sus más elementales y primitivas manifestaciones, que caracterizará en el siglo siguiente a la Escuela antropológica de E. B. Tylor, H. Spencer, Grant Allen, etc.

Su información acerca de las culturas y religiones de la India y del Extremo Oriente parece en cambio menos extensa y detallada que la de otros escritores de su siglo (como Voltaire, por ejemplo, en lo que se refiere a China). Llama la atención el hecho de que no mencione ni tenga en cuenta para nada en el curso de su historia a Confucio, Mencio, Lao tse, Buda, los Veda, etc., si se considera que viajeros y misioneros habían dado a luz ya por entonces una serie de memorias y monografías sobre tales temas. En cambio, parece estar más informado sobre las religiones del Oriente Cercano y Medio: zoroatrismo, judaísmo, islamismo, religiones egipcias. Ello no quita que en ocasiones haga inadmisibles afirmaciones, como cuando compara ex-

trañamente la religión egipcia con el judaísmo, sin advertir que las semejanzas no pueden considerarse jamás sino como accidentales y externas o, en todo caso, como muy parciales.

No ignora, por cierto, la teología cristiana y la historia eclesiástica. Aunque su conocimiento de la escolástica sea parcial y su juicio al respecto esté condicionado por los presupuestos francamente adversos del Iluminismo, no debemos pensar que los mayores exponentes de la filosofía y la teología medioeval le sean desconocidos. En el texto de la *Historia natural de la religión* encontramos citados por lo menos a Agustín, Arnobio y Averroes. Pero, al igual que Locke, también conocía la obra de Tomás de Aquino, y ello hasta tal punto que Coleridge, acusándolo de plagiario, sostuvo que su famosa "doctrina de la asociación" había sido tomada del Comentario de Tomás de Aquino al tratado *De Anima* de Aristóteles[17].

En lo que se refiere al cristianismo en particular, no desdeña tampoco las tradiciones populares, las anécdotas que hoy diríamos periodísticas y la experiencia personal, como puede comprobarse, por ejemplo, cuando cita el caso del joven converso musulmán que ha comulgado y cree haber devorado al dios único, o cuando narra el episodio del capuchino y el embajador moro.

En conclusión, puede decirse que el material que Hume usa para elaborar su Historia natural de la religión es bastante amplio y completo, si se tienen en cuenta las posibilidades de la época, aunque no carece de algunas lagunas y de cierta unilateralidad.

Junto a las fuentes (elemento material) hay que considerar las definiciones o conceptos básicos, la clasificación o morfología y el modo de relacionar los datos o fenómenos (elemento formal).

Hume no nos da una definición del fenómeno religioso ni siquiera una descripción de sus elementos esenciales, tal vez porque los supone por todos conocidos. Se limita a estudiar su origen en la mente humana. En todo caso el concepto que tiene de la religión parece lo suficientemente amplio como para incluir tanto las religiones primitivas como las históricas, aunque sin mencionar, por cierto, como formas distintas, el animismo, el totemismo y la magia, según harán las diversas escuelas históricas posteriores.

La clasificación de las religiones se basa esencialmente en la unidad o pluralidad de su objeto o sea de la divinidad. Monoteísmo y politeísmo son así la formas básicas o tipos fundamentales de religión.

Por más que esta clasificación pueda parecer hoy insuficiente y aun superficial, es preciso reconocer que en la época difícilmente se podría haber ido más allá, con los datos de que se disponía.

Por otra, parte, aunque en torno a la antinomia monoteísmo-politeísmo se mueve la explicación y se formulen las leyes, no falta tampoco otra división paralela, que parece más fecunda: la que se da entre religiones tradicionales (o mitológicas) y escriturarias (o sistemáticas y escolásticas).

Además, en el politeísmo reconoce diferentes formas o especies, que bien pueden considerar se como subdivisiones genéticas: la alegoría y el culto de los héroes.

Preludiando en cierta medida, algunas explicaciones de la escuela filológica (Max Müller, Burnouf, Schwarz, etc.), hace notar que cuando a los dioses se les adjudican diferentes dominios, surgen las alegorías físicas y morales. (El dios de la guerra es representado como cruel y violento, el de la poesía como fino y delicado, etc.).

Por otra parte, añade reviviendo en parte la antigua teoría de Evémero (tal como lo harán luego en el siglo XX Tylor, Spencer y otros) cuando los hombres sienten una gran gratitud hacia un héroe o un benefactor público tienden naturalmente a elevarlo a los altares y a convertirlo en dios.

También distingue, aunque no les da nombres específicos, dos tipos o subdivisiones genéticas en el monoteísmo: 1) la adoración de un único dios por un determinado pueblo, que llega a despreciar los dioses extranjeros (henoteísmo), y 2) la exaltación de un dios como soberano del panteón, con el consiguiente eclipse de los demás.

La explicación de los hechos y el modo de relacionar los fenómenos tienen, como hemos dicho, un carácter psicológico y, en algunos casos, psicosociológico.

Así, por ejemplo, explica la naturaleza moralmente contradictoria, de la divinidad: por una parte, puesto que la fuente principal de la religión primitiva es el temor, la divinidad es concebida como algo sombrío y tremendo y se le atribuyen todas las crueldades y los crímenes más espantosos; por otra, puesto que en todas las religiones existe la tendencia a alabar y exaltar a la divinidad más allá de toda medida (lo cual no es sino una consecuencia del temor), se le atribuyen todas las virtudes y las perfecciones más sublimes. La contradicción que hallamos en la idea de la divinidad se origina, pues, en la contradicción existente entre los principios de la naturaleza humana que dan origen a la religión: por un lado el temor; por otro, la tendencia a la alabanza y ala adulación.

En algunos casos, la explicación remite a la psicología social, como cuando, por ejemplo, dice: Desde el momento en que el servilismo de los súbditos no puede ya tributar a los gobernantes otras alabanzas, los convierte en dioses y, colocándolos sobre un altar, los adoran.

A veces, la observación psicológica es fina y certera: Los hombres son tanto más supersticiosos cuanto más librados al azar están sus vidas, según puede observarse particularmente en los tahúres y marineros, gente supersticiosa, poco reflexiva y llena de frívolas creencias.

Otras, en cambio, es superficial y simplista, como cuando habla del dogma católico de la presencia real, que en ningún momento trata de explicar sino como absurda y disparatada creencia; esto es, como aberración de la mente y de la fantasia[18].

En todo caso es cierto que Hume inaugura un tipo de explicación que en mayor o menor grado utilizaron todas las escuelas histórico-religiosas en el siglo siguiente, aun cuando partan de la filología comparada, de la antropología, de la etnografía o de la sociología.

El valor de tales explicaciones en la obra de Hume está parcialmente condicionado por el valor de su propia teoría psicológica que, en cuanto responde a principios asociacionistas y elementaristas, ha sido duramente criticada en nuestro siglo.

Por otra parte, sería inútil tratar de mostrar aquí las limitaciones de tal enfoque o la necesidad de complementarlo y superarlo mediante un método sociológico o fenomenológico.

Baste recordar que entre las actuales corrientes de la historia de las religiones una de las más vigorosas y fecundas es la que surge del psicoanálisis jungiano y que ésta puede considerarse hoy directa heredera del enfoque (psicológico) inaugurado por Hume en su *Historia natural de la religión*.

Bibliografía

Las *Philosophical Works* de Hume fueron editadas en Londres, en 1874-75, por T. II. Green y T. H. Grose (4 tomos). Antes se habían publicado ya varias ediciones de sus obras completas (Edimburgo, 1827 y 1836; Londres, 1856).

Su epistolario (*The Letters of David Hume*) lo editó J. Y. T. Greig en dos volúmenes: el primero comprende el período 1727-1765; el segundo, el período 1756-1776 (Oxford, 1932; reed., 1942). Un suplemento al epistolario (*New Letters*) apareció (Oxford, 1954), publicado por R. Klibansky y E. C. Mossner.

La autobiografía de Hume (*My Own Life*) fue dada a conocer por el economista Adam Smith en 1777 y luego varias veces reeditada.

Una importante edición de *A Treatise of Human Nature* y *An Enquiry concerning Human Understanding* es la de Selby-Bigge (Oxford, 1925; reed., 1951). Entre las ediciones manuales del *Treatise* aparecidas en los últimos años pueden consultarse la de Dolphin Books (Garden City, 1961) y la preparada por D. G. C. Macnabb (Nueva York, 1962). En la colección de los Philosophical Classics de Open Court (La Salle, Illinois, 1963) acaba de aparecer asimismo una edición manual del *Enquiry* con selecciones riel *Treatise*. En español tenemos: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, 1923 (3 tomos), trad. de V. Viqueira; *Investigación sobre el entendimiento humano*, Buenos Aires, 1939; 2.ª ed., 1915, trad. de Juan Adolfo Vázquez; *Diálogos sobre religión natural*, México, 1942, traducción de E. O'Gorman; *Del conocimiento*, versión parcial del *Treatise* (Introducción general y gran parte del libro I), Madrid, Buenos Aires, 1954; 2.ª ed., 1959, trad. de Juan Segura Ruiz.

La presente traducción de *The Natural History of Religion* es la primera que de esta obra se hace al español y está basada en el texto establecido por T. II. Green y T. H. Grose, que reproduce casi el de la edición 1777, cuidada por el mismo autor, aunque salida a luz poco después de su muerte. Este mismo texto es reproducido por H. E. Root (Londres, 1956). E. C. Mossner reconstruye la historia de la publicación de la obra en *Hume's Four Dissertation-An Essay in Biography and Bibliography* (Mo-

dern Philology, XLVIII, pp. 37-57, 1950). Una traducción italiana de la misma, debida a U. Forti, apareció en Bari, en 1928.

Sobre la vida, la obra y el pensamiento de Hume, pueden consultarse:

Burton, J. II., *Life and correspondence of D. Hume*. Edimburgo, 1846-1850.

Compayré, G., *La philosophie de David Hume*. Toulouse, 1873.

Pfleiderer, E., *Empirismus und Skepsis in David Hume's Philosophie*. Berlin, 1874.

Huxley, Th., *David Hume*. Londres, 1879.

Meinong, A., *Hume Studien*. Viena, 1877-1882.

Richter, P., *David Hume Kausalitätstheorie und ihre Bedeutung für die Begründung der Theorie der Induktion*. Halle, 1893.

Meinardus, H., *David Hume als Religionsphilosoph*. Erlangen, 1897.

Gore, W. C., *The Imagination in Spinoza an Hume*. Chicago, 1902.

Quast, O., *Der Begriff des Belief bei David Hume*. Halle, 1903.

Francke, C. J. W., *David Hume*. Haarlem, 1907.

Hasse, A., *Das Problem der Gültigkeit in der Philosophie Hume's*. München, 1919.

Sorley, W. R., *A History of English Philosophy*. Cambridge, 1920. (Hay traducción española. Bs. Aires, 1951).

Hendel, G. W., *Studios in the Philosophy of David Hume*. Princeton, 1925.

Taylor, A. E., *David Hume and the miraculous*. Cambridge, 1927.

Melz, R., *David Hume, Leben und Philosophie*. Stuttgart, 1929.

Leroy, A., *La critique et la religion chez David Hume*. Paris, 1930.

Laird, J., *Humes Philosophy of Human Nature*. Londres, 1932.

Laporte, J., "Le scepticisme de Hume" (*Revue Philosophique*, 1933-34).

Della Volpe, G., *La filosofía dell'esperienza di David Hume*. Florencia, 1933-35.

Magnino, B., *Il pensiero filosofico di David Hume*. Nápoles, 1935.

Maund, C., *Humes Theory of Knowledge*. Londres, 1937.

Heinemann, F. H., *David Hume*. París, 1940.

Baratono, A., *Hume*. Milán, 1943.

Dal Pra, M., *Hume*. Milán, 1949.

Kemp Smith, N., *The Philosophy of David Hume*. Londres, 1949.

Macnabb, D. G. C., *David Hume, His Theory of Knowledge and Morality*. Londres, 1951.

Brinius, T., *David Hume on Criticism*. Estocolmo, 1952.

Corsi, M., *Natura e società in David Hume*. Florencia, 1953.

Mossner, E. C., *The Life of David Hume*. Edimburgo, 1954.

Vlachos, G., *Essai sur la politique de Hume*. París, 1955.

Basson, H., *David Hume*. Londres, 1958.

Zabeeh, F., *Hume, Precursor of Modern Empiricism*. La Haya, 1962.

Flew, A. G. N., *Humes Philosophy of Belief*. Londres, 1951.

Molinari, E., “Diritto e linguaggio in Hume”. (*Rev, intern. Fil*. Dir.), 1962.

HUME

HISTORIA NATURAL DE LA RELIGIÓN

PRÓLOGO DEL AUTOR

Aun cuando toda investigación referente a la religión tiene la mayor importancia, hay dos cuestiones en particular que ponen a prueba nuestra reflexión, a saber: la que se refiere a su fundamento racional y la que se refiere a sus orígenes en la naturaleza humana.

Afortunadamente, la primera cuestión, que es la más importante, admite la más obvia o, por lo menos, la más clara solución. Toda la organización de la naturaleza nos revela a un autor inteligente y ningún investigador racional puede, después de una seria reflexión, dudar un momento de los principios primarios del monoteísmo y la religión auténticos. Pero la cuestión, que se refiere a los orígenes de la religión en la naturaleza humana, está expuesta a una dificultad mayor. La creencia en un poder invisible e inteligente ha estado muy ampliamente difundida entre la raza humana, en todos los lugares y en todas las épocas. Pero no ha sido quizá tan universal como para no admitir excepción alguna, ni de ningún modo uniforme en las ideas que ha sugerido. Se han descubierto algunos pueblos que no tenían sentimiento religioso alguno, si se ha de creer a viajeros e historiadores. Jamás dos pueblos y difícilmente dos hombres han coincidido con exactitud en los mismos sentimientos. Parecería, por tanto, que este preconcepto no surge de un instinto original o de una impresión primaria de la naturaleza, así como surgen el amor propio, la atracción entre los sexos, el amor por los hijos, la gratitud o el resentimiento, pues se ha comprobado que todo instinto de esta clase es abso-

lutamente universal en todos los pueblos y edades y tiene siempre un objeto determinado que inflexiblemente persigue. Los primeros principios religiosos deben ser secundarios, a tal punto que fácilmente pueden ser pervertidos por diversos accidentes y causas y hasta su ejercicio, en ciertos casos, puede, por un extraordinario concurso de circunstancias, ser absolutamente impedido. Averiguar cuáles son esos principios que engendran la creencia originaria y cuáles son esos accidentes y causas que regulan su ejercicio, es el tema de nuestra presente investigación.

CAPÍTULO I

EL POLITEÍSMO COMO PRIMITIVA RELIGIÓN DEL HOMBRE

Si consideramos el desarrollo de la sociedad humana, desde sus más primitivos comienzos hasta un estadio superior, creo que el politeísmo o la idolatría fueron, y necesariamente tienen que haber sido, la primera y más antigua religión de la humanidad. He de fundamentar esta opinión en los siguientes argumentos.

Es un hecho incontrastable que hace aproximadamente 1.700 años toda la humanidad era politeísta. Las dudas o el escepticismo de unos pocos filósofos o el monoteísmo, por otra parte no enteramente puro, de uno o dos pueblos, no son objeciones dignas de ser consideradas. Observemos entonces el claro testimonio de la historia. En los primeros tiempos de que tenemos noticia encontramos a la humanidad inmersa en el politeísmo. No encontramos señales ni síntomas de ninguna religión más perfecta. Los más antiguos documentos de la raza humana nos dicen, además, que éste era el credo popular y establecido. El norte, el sur, el este y el oeste nos dan testimonios unánimes del mismo hecho. ¿Qué podemos oponer a tan completa evidencia? Hasta allí donde la escritura o la historia alcanzan, la humanidad, en los tiempos antiguos, parece haber sido universalmente politeísta. ¿Podemos afirmar que en los tiempos más remotos, antes del conocimiento de la escritura o del descubrimiento de las artes o las ciencias, el hombre profesaba los principios de un monoteísmo puro? ¿Es decir, que mientras eran ignorantes o bárbaros descubrieron la verdad pero caye-

ron en el error tan pronto como adquirieron conocimiento y educación?

Tal afirmación no sólo carece de toda verosimilitud sino que contradice también nuestros conocimientos actuales respecto a los principios y opiniones de los pueblos bárbaros. Las tribus salvajes de América, África y Asia son todas idólatras. No hay excepciones a esta regla. Imaginemos así a un viajero que se traslada a una región desconocida: supongamos que encuentra allí habitantes cultivados en las ciencias y las artes que, por excepción, no profesan el monoteísmo; no podría concluir nada sobre este tema sin una investigación más profunda. Pero si aquéllos fueran ignorantes y bárbaros, podrían anticipadamente afirmar, con mínimas posibilidades de error, que son idólatras.

Parece cierto que, de acuerdo con el natural progreso del pensamiento humano, las masas ignorantes deben haber tenido, en el primer momento, una noción vulgar y doméstica de las fuerzas superiores, antes de llegar a la concepción de un Ser perfecto que estableció el orden de toda la naturaleza. Sería tan razonable imaginar que los hombres habitaron palacios antes que chozas y cabañas o estudiaron geometría antes que agricultura, como afirmar que la Divinidad se les presentaba como un puro espíritu, omnisciente y omnipotente, antes de concebirla como un ser poderoso pero limitado, con pasiones, apetitos, miembros y órganos humanos. La mente se va elevando gradualmente de lo inferior a lo superior. Abstrayendo de lo que es imperfecto, se forma una idea de la perfección y lentamente, distinguiendo las parles más nobles de su propia naturaleza de las más groseras, se habitúa a atribuir a su divinidad solamente las primeras, las más elevadas y puras. Nada hubiera podido interrumpir este natural progreso del pensamiento sino algunos obvios e incontrovertibles argumentos, aptos para conducir a la mente, de un modo inmediato, a los puros principios del mo-

noteísmo, haciéndole saltar de un golpe el ancho espacio que media entre la naturaleza humana y la divina. Mas, aun cuando yo acepte que el orden y la estructura del universo, seriamente examinados, permitan tal argumento, no podría nunca pensar que dicha consideración haya sido capaz de influir sobre la humanidad cuando ésta se forjó las primeras nociones rudimentarias de religión.

Las causas de tales cosas, por sernos tan familiares, nunca provocan nuestra atención o curiosidad. Y a pesar de lo extraordinario o sorprendente de estos objetos en sí mismos, las rudas e ignorantes multitudes los pasan por alto, sin mayor examen o averiguación. Adán, al levantarse en el Paraíso, en plena posesión de sus facultades, se habrá naturalmente asombrado, según nos los muestra Milton, del glorioso espectáculo de la naturaleza, de los cielos, el aire, la tierra, de sus propios órganos y miembros. Y se habrá sentido impulsado a preguntarse sobre el origen de aquel escenario maravilloso. Peto un bárbaro e indigente animal (como lo era el hombre en los orígenes de la sociedad), apremiado por tantas necesidades y pasiones, carece de todo sosiego para admirar el ordenado espectáculo de la naturaleza o para investigar el origen de tales objetos, a los cuales ha ido acostumbrándose gradualmente desde la infancia.

Por el contrario, cuanto más regular y uniforme, esto es, cuanto más perfecta aparezca la naturaleza, tanto más el hombre se familiariza con ella y menos inclinado se siente a escrutarla e investigarla. Un nacimiento monstruoso excita su curiosidad y lo considera como un prodigio. Lo alarma por ser novedoso. Y al punto comienza a temblar, a ofrecer sacrificios y a orar. Pero un animal con todos sus miembros y órganos completos es para él un espectáculo vulgar que no engendra ninguna creencia o sentimiento religioso. Preguntadle de dónde proviene dicho animal. Os contestará que de la cópula de sus padres. Y éstos ¿de dónde provienen? A su vez, de la cópula de los

suyos. Unos pocos grados de la escala satisfacen su curiosidad y coloca los objetos a tal distancia que los pierde de vista por completo. Ni pensar siquiera que llegará a plantearse el problema del origen del primer animal. Mucho menos el del origen de todo el sistema y la estructura unitaria del universo. O si se le plantea el problema, no esperéis que muestre mucha preocupación por algo tan remoto, tan carente de interés y que tanto excede los límites de su propia capacidad.

Más aún, si en un principio los hombres hubieran sido inducidos a creer en un único Ser Supremo, razonando a partir de la estructura de la naturaleza, es posible que nunca hubieran abandonado tal creencia para abrazar el politeísmo. Pero los mismos principios racionales que en un principio habían originado y difundido tan magnífica opinión entre los hombres, con mayor facilidad tendrían que haber podido conservarla. La creación y demostración de cualquier doctrina es mucho más difícil que su sostenimiento y conservación posterior.

Existe una gran diferencia entre los hechos históricos y las opiniones especulativas. Y el conocimiento de aquéllos no se difunde del mismo modo que el de éstas. Un hecho histórico, mientras va pasando por tradición oral desde sus testigos oculares, es deformado en cada sucesiva narración. Y puede, al final, conservar muy poca semejanza, si es que conserva alguna, con la verdad original en la cual estaba fundado. La frágil memoria humana, la natural inclinación del hombre a la exageración y su negligente descuido, si no son neutralizados por libros y obras escritas, pronto desvirtúan los hechos históricos. No se puede restituir ya la verdad que en otro tiempo abandonó esas narraciones, pues los argumentos o el razonamiento tienen allí poco o ningún lugar.

Así es como las leyendas de Hércules, Teseo y Baco se suponen originadas en hechos reales que han sido deformados por la tradición. Pero con respecto a las opiniones especulativas el

caso es muy diferente. Si estas opiniones estuvieran fundadas en argumentos tan claros y evidentes como para convencer a la generalidad de los hombres, los mismos argumentos que les han dado origen las mantendrían también en su pureza original. Si los argumentos fueran más abstrusos y más alejados del conocimiento vulgar, las opiniones estarían siempre limitadas a unas pocas personas. Y tan pronto como los hombres abandonaran la contemplación de dichos argumentos, las opiniones se perderían y caerían en el olvido. Desde cualquier punto de vista que enfoquemos este dilema, parece imposible que el monoteísmo pueda haber sido, por vía racional, la religión primitiva de la raza humana y que haya originado luego, al corromperse, el politeísmo y todas las diversas supersticiones del mundo pagano. El razonamiento, cuando es claro, previene tales corrupciones; cuando es abstruso, toma íntegramente sus principios del saber popular, que es el único capaz de corromper cualquier principio u opinión.

CAPÍTULO II

ORIGEN DEL POLITEÍSMO

De ahí que, si nos dejáramos llevar por nuestra curiosidad al investigar el origen de la religión, debiéramos volver nuestros pensamientos hacia el politeísmo, la primitiva religión de la humanidad ignorante.

Los hombres llegaron a la concepción de un poder invisible e inteligente a través de la observación de las obras de la naturaleza. Posiblemente jamás tuvieron otra idea más que la de un ser único que confirió existencia y orden a esta vasta máquina y ajustó todas sus partes de acuerdo con un plan uniforme y un sistema armónico. Sin embargo, algunas personas de cierta conformación mental estiman no del todo absurdo que varios seres independientes, dotados de una sabiduría superior, hayan podido colaborar en la elaboración y ejecución di; un plan uniforme. Pero ésta es una suposición puramente arbitraria que, aun siendo aceptada como posible, debe admitirse que no está fundada ni en la probabilidad ni en la necesidad.

Todas las cosas del universo son, evidentemente, de un solo tenor, bodas ellas se ajustan entre sí. Un designio único prevalece a través de lodo y esta uniformidad lleva a Ja mente a admitir un autor único, pues la idea de varios autores diferentes, sin distinción alguna de atributos o funciones, sólo sirve para dejar perpleja a nuestra imaginación sin dar satisfacción alguna a nuestro entendimiento.

La estatua de Laocoonte, como sabemos por Plinio, fue obra de tres artistas. Pero es seguro que si nada se nos hubiera dicho,

nunca hubiéramos imaginado que un grupo de figuras, esculpidas en una sola piedra y unidas en un armonioso conjunto, no fuera obra y concepción de un solo escultor. Atribuir cualquier efecto singular a la concurrencia de varias causas diferentes no es, por cierto, una suposición natural y obvia. Por otra parte, si dejando las obras de la naturaleza, rastreamos las huellas de una fuerza invisible en los diversos y contradictorios acontecimientos de la vida humana, llegaremos necesariamente al politeísmo y a admitir la existencia de varias divinidades, limitadas e imperfectas. Las tormentas y tempestades destruyen lo que el sol nutre. El sol destruye lo que nutre la humedad del rocío y de las lluvias. La guerra puede ser favorable a una nación a quien la inclemencia de las estaciones condena al hambre; la enfermedad y la peste pueden despoblar un reino en medio de la mayor abundancia. Una misma nación no es, al mismo tiempo, igualmente afortunada en el mar y en tierra firme. Y una nación que vence hoy a sus enemigos puede; de pronto ser sometida por otro ejército de éstos, más poderoso. En resumen, la conducción de los acontecimientos o lo que nosotros llamamos el plan de una providencia particular está tan lleno de variación e incertidumbre que, si lo suponemos ordenado directamente por varios seres superiores, debemos aceptar una contradicción en sus designios e intenciones, una constante lucha de fuerzas opuestas e incluso un arrepentimiento o cambio de intención en una misma fuerza, bien sea por impotencia o por veleidad. Cada nación tiene su deidad tutelar. Cada elemento está sujeto a un poder o agente invisible. El dominio de cada dios está separado del dominio del otro. Ni siquiera los actos del mismo dios son siempre ciertos e invariables. Hoy, nos protege; mañana, nos abandona.

Oraciones y sacrificios, ritos y ceremonias, bien o mal ejecutados, son la fuente de su favor o de su enemistad y originan

toda prosperidad o desgracia que encontramos en la humanidad.

Debemos concluir, por lo tanto, que en todos los pueblos que abrazaron el politeísmo, las primeras ideas religiosas no surgieron de la contemplación de las obras de la naturaleza, sino del interés por los hechos de la vida y de las incesantes esperanzas y temores que mueven a la mente humana. Observamos, en consecuencia, que todos los idólatras, una vez delimitados los dominios de sus deidades, se remiten a aquel agente invisible a cuya autoridad están directamente sujetos y cuyo dominio consiste precisamente en regir el curso de aquellos acontecimientos en los cuales ellos están comprometidos en todo momento. Juno era invocada en los matrimonios, Encina en los nacimientos, Neptuno recibía las plegarias de los marinos y Marte las de los guerreros. El labrador cultivaba su campo bajo la protección de Ceros y el mercader reconocía la autoridad de Mercurio. Cada acontecimiento natural se suponía gobernado por un sujeto inteligente y nada bueno o malo podía suceder en la vida que no pudiera ser objeto de una determinada oración o acción de gracias[1].

Debe necesariamente aceptarse, por cierto, que para impulsar las voluntades de los hombres más allá de los acontecimientos presentes o para obligarlos a inferir algo sobre un poder inteligente e invisible, era preciso que sintieran alguna pasión que estimulara su pensar y su reflexión, algún motivo que pusiera en marcha sus primeras investigaciones. Pero, ¿a qué pasión recurriremos para explicar un efecto de tan enormes consecuencias? No será a la curiosidad especulativa, por cierto, ni al puro amor a la verdad. Este motivo es demasiado sutil para entendimientos tan groseros, y llevaría al hombre a investigar la estructura de la naturaleza, tema demasiado grande y complejo para su limitada capacidad. Cabe suponer, por lo tanto, que ninguna pasión, salvo los sentimientos ordinarios de la vi-

da humana, el ansioso deseo de felicidad, el temor a la miseria futura, el terror a la muerte, la sed de venganza, el hambre y otras necesidades, pudo mover a estos hombres bárbaros. Agitados por esperanzas y temores de tal genero, escrutan con temblorosa curiosidad el curso futuro de los hechos e investigan los diversos y contradictorios acontecimientos de la vida humana. Y en este confuso escenario, con ojos aún más confusos y asombrados, comienzan a distinguir los primeros imprecisos rastros de la divinidad.

CAPITULO III

CONTINÚA EL MISMO TEMA

Estamos ubicados en este mundo como en un gran teatro, donde la verdad surge de improviso y donde las causas de todos los acontecimientos se nos ocultan por completo. No poseemos la suficiente sabiduría como para prever ni el suficiente poder como para prevenir los males a los que estamos continuamente expuestos. Nos hallamos perpetuamente suspendidos entre la vida y la muerte, entre la salud y la enfermedad, entre la abundancia y el deseo, los que son distribuidos entre los hombres por causas secretas y desconocidas que actúan a menudo inesperada y siempre inexplicablemente. Estas *causas desconocidas* llegan a ser el objeto constante de nuestras esperanzas y temores. Y mientras las pasiones son continuamente agitadas por la ansiosa expectativa de los hechos, recurrimos también a la imaginación a fin de poder formarnos una idea sobre esas fuerzas a las cuales estamos tan enteramente sujetos. Si los hombres analizaran la naturaleza de acuerdo con la filosofía unís probable o, por lo menos, más inteligible, descubrirían que estas causas no consisten sino en la peculiar trama y estructura de las diminutas parles de su propio cuerpo y de los objetos del mundo exterior; y que un mecanismo regular y constante produce todos los hechos que tanto interesan a los hombres. Pero esta filosofía excede la capacidad de comprensión de las multitudes ignorantes, que sólo pueden concebir dichas *causas desconocidas* de una manera vaga y confusa, aun cuando su imaginación, que constantemente gira sobre este problema, debe esforzarse para lograr una idea determinada y distinta de las mis-

mas. Cuanto más examinan los hombres estas causas y la incertidumbre de su acción, menos satisfacciones logran en su investigación. Y aun en contra de sus deseos, hubieran abandonado finalmente tan arduo esfuerzo, si no fuera por la tendencia de la naturaleza humana hacia el sistema, que les proporciona cierta satisfacción.

Existe entre los hombres una tendencia general a concebir a todos los seres según su propia imagen y a atribuir a todos los objetos aquellas cualidades que les son más familiares y de las que tienen más íntima conciencia. Descubrimos caras humanas en la luna, ejércitos en las nubes. Y por una natural inclinación, si ésta no es corregida por la experiencia o la reflexión, atribuimos malicia o bondad a todas las cosas que nos lastiman o nos agradan. De aquí el repetido uso y la belleza de la prosopopeya en poesía, donde árboles, montañas y arroyos son personificados y las partes inanimadas de la naturaleza adquieren sentimientos y pasiones. Y aunque tales figuras y expresiones poéticas no nos inspiran fe, pueden servir, por lo menos, para mostrar una determinada tendencia de la imaginación, sin la cual no serían hermosas ni naturales. Ni siquiera un dios-río o una hamadríada son siempre considerados personajes meramente poéticos o imaginarios; algunas veces llegan a entrar en las auténticas creencias del vulgo ignorante, ya que cada bosque o campo se representa como poseído por un genio particular o una fuerza invisible que lo habita y lo protege. Ni siquiera los filósofos pueden eximirse de esta natural flaqueza y a menudo han atribuido a la materia inanimada horror al vacío, simpatías, antipatías y otros sentimientos de la naturaleza humana. El absurdo no es menor si levantamos la mirada: atribuyendo a la divinidad, como es demasiado común, las pasiones y flaquezas humanas, se la representa celosa y vengativa, caprichosa e injusta, como una persona perversa y tonta en todo sentido, excepto en lo relativo a su poder y autoridad superiores. No debe

asombrarnos entonces que los hombres, absolutamente ignorantes de las causas y, al mismo tiempo, poseídos de tanta ansiedad por su futuro, acepten inmediatamente la sujeción a poderes invisibles, dotados de sentimientos e inteligencia. Las *causas desconocidas* que ocupan permanentemente su pensamiento, al presentarse siempre de la misma manera, son consideradas todas de la misma clase o especie. Poco falta para atribuirles pensamientos, raciocinio, pasiones y, algunas veces, hasta miembros y figura humanos, para acercarlos más a nuestra propia imagen.

Observamos de continuo que, cuanto más el curso de la vida de un hombre es regido por el acaso, mayor es su superstición, como puede comprobarse en especial entre tahúres y marineros, los cuales son, entre todos, los menos capaces de una seria reflexión y tienen una mayor cantidad de temores frívolos y supersticiosos. Los dioses, dice Coriolano en "Dionisios[1]", influyen en todos los acontecimientos, pero sobre todo en la guerra, donde éstos son tan inciertos. Toda la vida humana, especialmente antes del establecimiento del orden y el buen gobierno, está sujeta a accidentes fortuitos. Es natural entonces que las supersticiones abunden en todas partes en los tiempos de barbarie e induzcan a los hombres a la más diligente investigación con respecto a osos poderes invisibles que decretan su felicidad o su ruina. Desconociendo la astronomía y la anatomía de plantas y animales, demasiado indiferentes para observar el admirable ajuste de las causas finales, siguen ignorando todavía la existencia de un primer y supremo creador, espíritu infinitamente perfecto que, por sí solo, con su todopoderosa voluntad, estableció el orden en toda la estructura de la naturaleza. Tan maravillosa concepción excede su escaso entendimiento, que no alcanza a captar la belleza de la obra, ni a comprender la grandeza de su autor. Imaginan que sus dioses, si bien poderosos e invisibles, no son más que una especie de seres humanos

que se han elevado quizá de entre los hombres, conservando todas las pasiones y apetitos humanos, como así también los miembros y órganos. Seres tan limitados, aunque rectores del destino humano, son por sí solos incapaces de extender su influencia a todas partes, por lo que deben multiplicarse mucho para responder a la enorme variedad de fenómenos que se producen en toda la faz de la naturaleza. De este modo, cada lugar está provisto de una multitud de dioses locales y así el politeísmo ha prevalecido y aún prevalece en la mayor parte de la humanidad ignorante[2].

Cualquiera de los sentimientos humanos, tanto la esperanza como el miedo, tanto la gratitud como el dolor, puedo conducirnos a la noción de una fuerza invisible e inteligente; pero si indagamos en nuestros propios corazones y observamos lo que sucede en nuestro derredor, descubrimos que los hombres caen de rodillas mucho más frecuentemente cuando están tristes que cuando se sienten felices. La prosperidad es fácilmente aceptada como un legítimo derecho y pocas veces se pregunta cuál es su causa u origen. Produce alegría, acción, vivacidad y goce vital en cada uno de los placeres sociales y sensuales. En este estado espiritual, los hombres no se inclinan a pensar en regiones desconocidas e invisibles ni tienen mucho tiempo para ello. Por el contrario, todo acontecimiento desgraciado nos alarma y nos induce a indagar su origen. Surgen los temores con respecto al futuro, y la mente, envuelta en la desconfianza, el miedo y la tristeza, trata por todos los medios de apaciguar a aquellas fuerzas secretas e inteligentes de las que se supone depende enteramente nuestro destino.

Nada es más común entre los predicadores populares que exponer las ventajas de la aflicción para inculcar a los hombres un legítimo sentimiento religioso, dominando su confianza y su sensualidad, que en tiempos de bonanza les hacen olvidar a la providencia divina. Este tema no es exclusivo de las religio-

nes modernas. Las antiguas también lo habían utilizado. “La fortuna” dice un historiador griego[3], “nunca ha repartido, generosamente y sin envidia, una pura felicidad entre los hombres; todas sus gracias han sido siempre unidas a alguna circunstancia desgraciada, a fin de inculcar en los hombres la reverencia hacia los dioses a quienes se inclinan a descuidar y olvidar en épocas de continua prosperidad”. ¿Qué época o período de la vida es el más inclinado a las supersticiones? El más débil y tímido. ¿Qué sexo? La respuesta es la misma. “Las adeptas y creyentes de toda clase de supersticiones”, dice Estrabón[4], “son las mujeres. Ellas incitan al hombre a la devoción, a las súplicas y a la observancia de los días religiosos. Es raro encontrar algún hombre que viva solo, sin contacto con mujeres y sea todavía adicto a tales prácticas. Por esta razón, nada parece menos verosímil que la noticia acerca de una Orden de hombres entre los getas, que practicaban el celibato y eran, no obstante, fanáticamente religiosos”. Tal modo de razonar nos llevaría a concebir una idea equivocada sobre la devoción de los monjes. ¿No nos muestra la experiencia, tal vez no muy extendida en tiempos de Estrabón, que un hombre puede practicar el celibato, mantenerse casto y conservar, no obstante, la más estrecha relación y la más completa afinidad con el tímido y piadoso sexo?

CAPITULO IV

LAS DEIDADES EN CUANTO NO SON CONSIDERADAS CREADORAS O FORMADORAS DEL UNIVERSO

El único punto de la teología en el cual hallaremos un casi universal consenso entre los hombres es el que afirma la existencia de un poder invisible e inteligente en el mundo. Pero respecto de si este poder es supremo o subordinado, de si se limita a un ser o se reparte entre varios, de qué atributos, cualidades, conexiones o principios de acción deben atribuirse a estos seres, respecto de todos estos puntos hay la mayor discrepancia en los sistemas populares de teología. Nuestros antepasados europeos, antes del renacimiento de las letras, creían, como nosotros en la actualidad, cu la existencia de un Dios Supremo, creador de la naturaleza, cuyo poder, si bien incontrolable en sí mismo, se ejercía a menudo por intermedio de sus ángeles o ministros inferiores, que ejecutaban sus sagrados propósitos. Pero creían también que la naturaleza toda estaba llena de otras fuerzas invisibles: hadas, duendes, elfos y fantasmas, seres más fuertes y poderosos que el hombre pero inferiores cu mucho a las celestiales naturalezas que rodean el trono de Dios. Supongamos ahora que, en esa época, alguien hubiera negado la existencia de Dios y de sus ángeles. ¿Su impiedad no hubiera merecido con justicia el nombre de ateísmo, aún cuando el mismo hubiese seguido admitiendo, por un razonamiento singularmente caprichoso, que las historias populares de elfos y hadas eran ciertas y bien fundadas? La diferencia que existe, por una parte, entre una persona así y un auténtico monoteísta

es infinitamente más grande que la que existe, por otra, entre una persona así y quien rechaza en absoluto la existencia de un poder invisible e inteligente. Y es una falacia, originada en la mera coincidencia de palabras de muy distinto significado, agrupar opiniones tan opuestas bajo la misma denominación.

A cualquiera que considere el asunto con ecuanimidad habrá de parecerle que los dioses de todos los politeístas no son mejores que los elfos y las hadas de nuestros antepasados y que merecen tan poca reverencia o veneración como éstos. Aquellos pretendidos religiosos son, en realidad, una especie de supersticiosos ateos y no reconocen ningún ser que corresponda a nuestra idea de la divinidad, ningún primer principio de la mente o del pensamiento, ningún gobierno o administración suprema, ninguna intención o voluntad divina en la conformación del mundo.

Los chinos[1], cuando sus plegarias no son escuchadas, golpean a sus ídolos. Las deidades de los lapones son ciertas piedras de gran tamaño a las que les encuentran una forma fuera de lo común[2]. Los mitólogos egipcios, a fin de explicar el culto de los animales, dicen que los dioses, perseguidos por la violencia de los primitivos habitantes, que eran sus enemigos, se vieron obligados, antiguamente, a disfrazarse de animales[3]. Los caunios, pueblo del Asia Menor, resueltos a no admitir entre ellos a ningún dios extranjero, se reunían regularmente en determinadas estaciones y, enteramente armados, batían el aire con sus lanzas y marchaban así hacia la frontera, con el objeto, según ellos, de expulsar a las deidades foráneas[4]. *Ni aún los dioses inmortales* —dicen algunos pueblos germánicos a César— *pueden rivalizar con los suevos*[5].

Muchos males, dice Dión a Venus, herida por Diomedes, según Homero, muchos males, hija mía, han infligido los dioses a los hombres y muchos males, a su vez, los hombres han infligido a los dioses[6]. No tenemos más que abrir cualquier autor

clásico para encontrarnos con estas groseras representaciones de la divinidad. Con razón observa Longino[7] que tales ideas acerca de la naturaleza divina, si se las toma literalmente, implican un verdadero ateísmo.

Algunos escritores[8] se sorprenden de que las impiedades de Aristófanes hayan sido toleradas y, más aún, públicamente representadas y aplaudidas por los atenienses, pueblo tan supersticioso y celoso de su religión pública que, en ese mismo momento, condenaba a muerte a Sócrates por su supuesta incredulidad. Pero estos escritores no consideran que la figura ridícula y vulgar que dicho poeta cómico atribuía a los dioses, en lugar de parecer impía, era la imagen genuina con que los antiguos concebían a sus deidades. ¿Qué conducta puede ser más criminal o más vil que la de Júpiter en el "Anfitrión"? Y precisamente esa obra, que conmemoraba sus hazañas galantes, se suponía tan de su agrado, que siempre era representada en Roma, por orden de las autoridades, cuando el Estado se veía amenazado por peste, hambre o cualquier otra calamidad pública[9]. Los romanos suponían que, como todos los viejos libertinos, Júpiter se sentiría altamente complacido con la narración de sus antiguas proezas y vigor y que no había tema mejor para halagar su vanidad.

Durante la guerra, dice Jenofonte[10], los lacedemonios elevaban siempre sus plegarias a la mañana muy temprano, para anticiparse a sus enemigos y comprometer así a los dioses en favor suyo, por ser los primeros solicitantes. Sabemos por Séneca[11] que era usual entre los que hacían votos en los templos congraciarse con el cuidador o sacristán para conseguir un asiento cerca de la imagen del dios, con el objeto de ser mejor escuchados en sus plegarias y súplicas al mismo. Los tirios, cuando fueron sitiados por Alejandro, encadenaron la estatua de Hércules, para evitar que el dios se pasara al enemigo[12]. Augusto, después de haber perdido dos veces su flota a causa de

las tormentas, prohibió que Neptuno fuese llevado en procesión con los demás dioses e imaginaba que ésta era suficiente venganza[13]. Después de la muerte de Germánico, el pueblo estaba tan encolerizado con los dioses que los apedreó en sus templos y les rehusó abiertamente todo acatamiento[14].

Atribuir el origen y la creación del mundo a estos seres imperfectos, nunca cupo en la imaginación de ningún politeísta o idólatra. Hesíodo, cuyos escritos juntamente con los de Homero contenían el "sistema canónico de los cielos[15]", Hesíodo, decimos, supone que dioses y hombres han surgido por igual de fuerzas desconocidas de la naturaleza[16]. En toda la teogonia de este autor, Pandora es el único ejemplo de creación o producción voluntaria; y aun ésta fue creada por los dioses por simple aversión a Prometeo, que había provisto a los hombres del fuego robado en las regiones celestiales[17]. Los antiguos mitólogos parecen haber sostenido la idea de generación, más bien que la de creación o formación, y explicado por ella el origen del universo. Ovidio, que vivió en una época ilustrada y que había sido instruido por los filósofos según los principios de la creación o formación divina del universo, observando que tal idea no puede estar de acuerdo con la mitología popular que él relata, la deja, en cierto modo, separada y aparte de su sistema. *Quisquis fuit ille Deorum*? [¿Quién fue aquél entre los dioses?][18]. Quienquiera haya sido entre los dioses —dice— el que disipó el caos e introdujo el orden en el universo, éste no pudo ser —bien lo sabe— ni Saturno, ni Júpiter, ni Neptuno, ni ninguna de las deidades aceptadas por el paganismo. Su sistema teológico nada le ha enseñado sobre este asunto y él deja el problema igualmente indeterminado.

Diodoro Sículo[19], que comienza su trabajo con una enumeración de las opiniones más razonables sobre el origen del mundo, no menciona ninguna divinidad o mente inteligente aunque, con toda certeza, puede inferirse de su *Historia* que era

mucho más propenso a la superstición que a la irreligiosidad. Y en otro pasaje[20], hablando de los ictiófagos, pueblo de la India, dice que resultando muy difícil explicar su origen, debemos suponer que son aborígenes, que su generación no tiene principio y que su raza se ha propagado desde toda la eternidad, tal como, con razón, afirman algunos fisiólogos al tratar el origen de la naturaleza. "Pero en materias como éstas —agrega el historiador —que exceden por completo la capacidad del hombre, puede suceder muy bien que quienes más discurren sean los que menos saben y lleguen a lograr una aceptable apariencia de verdad en sus argumentos, al par que se hallan extremadamente lejos de la verdad real y de la causa de los hechos".

Extraño sentimiento, a nuestro entender, para ser abrazado por un creyente confeso y fervoroso[21]. Pero no ha sido mera casualidad que la cuestión relativa al origen del mundo nunca penetrara, durante la edad antigua, en los sistemas religiosos ni fuera estudiada por los teólogos. Sólo los filósofos se dedican a construir esta clase de sistemas. Y fue, además, en una época bastante tardía cuando a aquéllos se les ocurrió recurrir a un espíritu de suprema inteligencia como primera causa de todo. Tan lejos se estaba, en aquellos tiempos, de considerar impío a quien concibiera el origen del mundo sin la intervención divina, que Tales, Anaxímenes, Heráclito y otros, que abrazaron este sistema cosmogónico, no suscitaron objeciones, al par que Anaxágoras, sin duda el primer monoteísta entre los filósofos, fue quizás el primero a quien se acusó alguna vez de ateísmo[22].

Nos cuenta Sexto Empírico[23] que Epicuro, siendo niño, mientras leía con su preceptor estos versos de Hesíodo:

El más antiguo de los seres el *Caos*, surgió primero; luego, la inmensa *tierra, asiento* de todo

demostró por vez primera, joven escolar todavía, su genio inquisitivo, con esta pregunta: *¿Y de dónde surgió el Caos*? Su

preceptor le respondió que debía recurrir a los filósofos para resolver tal cuestión. Y a partir de esta sugerencia Epicuro abandonó la filología y todos los demás estudios con el fin de dedicarse a aquella ciencia, la única de la que podía esperar alguna satisfacción con respecto a esas elevadas cuestiones.

La gente común nunca se sintió inclinada a emprender investigaciones tan profundas o a deducir racionalmente sus sistemas religiosos, al par que los filólogos y mitólogos, según vemos, apenas alguna vez llegaron a profundizar tanto. Aun los filósofos que discurren sobre estos temas aceptan fácilmente las más groseras teorías y admiten el origen común de dioses y hombres a partir de la noche y el caos, a partir del fuego, del agua, del aire o de cualquier otro elemento que juzguen predominante. Mas no sólo en cuanto a su origen fueron los dioses considerados dependientes de las fuerzas naturales. A través de toda su existencia se los reputaba también sujetos al dominio del hado o del destino. *Pensad en el poder de la necesidad* —dice Agripa al pueblo romano— *esa fuerza a la cual aun los dioses deben someterse*[24]. Y Plinio el Joven[25], de acuerdo con esta manera de pensar, nos cuenta que en medio de la oscuridad, el horror y la confusión que siguieron a la primera erupción del Vesubio, muchos afirmaron que toda la naturaleza marchaba hacia su ruina y que dioses y hombres sucumbirían juntos en la misma catástrofe. Somos, sin duda, demasiado benévolos si dignificamos con el nombre de religión a tan imperfectos sistemas teológicos y los colocamos al nivel de otros sistemas posteriores, fundados en principios más justos y sublimes. Por mi parte, apenas puedo admitir que aun los principios de Marco Aurelio, Plutarco y algunos otros *estoicos y académicos*, aunque más sutiles que las supersticiones paganas, sean dignos del honroso nombre de “monoteísmo”. Porque si bien la mitología de los paganos se asemeja a los antiguos sistemas europeos de seres espirituales, en cuanto excluye a Dios y a los ángeles y só-

lo conserva hadas y genios, también puede decirse con razón que el / credo de estos filósofos excluye una deidad y sólo conserva ángeles y hadas.

CAPÍTULO V

DIVERSAS FORMAS DEL POLITEÍSMO
LA ALEGORÍA Y EL CULTO
DE LOS HÉROES

Nuestra actual tarea consiste principalmente en considerar el grosero politeísmo del vulgo y en rastrear todas sus diversas manifestaciones en los principios de la naturaleza humana de los cuales derivan.

Quienquiera que, por medio de argumentos, llegue a conocer la existencia de un poder inteligente e invisible, debe razonar a partir del admirable plan de la naturaleza y suponer que el mundo es la hechura de ese ser divino, causa primera de todas las cosas. Pero el politeísmo vulgar, lejos de aceptar tal idea, diviniza todas las parles del universo y concibe a todos los más notables productos de la naturaleza como otros tantos dioses verdaderos. El sol, la luna y las estrellas son todos dioses de acuerdo con su sistema. Las fuentes están habitadas por ninfas y los árboles por hamadríadas. Aun los monos, perros, gatos y otros animales, son muchas veces sagrados ante sus ojos y le infunden religiosa veneración. De tal modo, no obstante la fucile tendencia de los hombres a admitir un poder inteligente e invisible en la naturaleza, éstos se sienten igualmente inclinados a fijar su atención sobre los objetos sensibles y visibles y, con el fin de conciliar dichas inclinaciones contrapuestas, llegan a unir la fuerza invisible con ciertos objetos visibles.

La adjudicación de distintos dominios a las diferentes deidades puede ocasionar también algunas alegorías, tanto físicas como morales, que integran los sistemas del politeísmo vulgar. El

dios de la guerra será representado, por supuesto, como un dios violento, cruel e impetuoso; el dios de la poesía será delicado, fino y agradable; el de los mercaderes, especialmente en los tiempos primitivos, rapaz y falso. Las alegorías que creemos hallar en Homero y otros mitólogos son a menudo tan forzadas, lo confieso, que los hombres de buen sentido se sienten inclinados a rechazarlas por completo y a considerarlas como mero producto de la fantasía y de la imaginación de críticos y comentadores. Pero que la alegoría ocupa un lugar en la mitología pagana es innegable aun para la más superficial consideración. Cupido era hijo de Venus; las Musas, hijas de la Memoria; Prometeo era el hermano inteligente y Epimeteo, el hermano tonto; Higia, diosa de la Salud, descendía de Esculapio, el dios de la Medicina. ¿Quién no ve en éstos y en muchos otros casos, las claras huellas de la alegoría? Cuando se supone que un dios determinado gobierna cada pasión, cada acontecimiento o cada sistema de acciones, resulta casi inevitable adjudicarle genealogía, atributos y aventuras de acuerdo con sus supuestos poderes e influencia y dejarse llevar por estas similitudes y comparaciones que tanto halagan al espíritu humano. No debernos suponer, por cierto, que alegorías enteramente perfectas sean productos de la ignorancia y la superstición, pues ninguna obra del ingenio requiere mano más primorosa y ninguna ha sido más raramente llevada a cabo con éxito. Que el *Miedo* y el *Terror* sean hijos de Marte es aceptable. Pero ¿por qué de Venus[1]? Es aceptable también que la *Armonía* sea hija de Venus. Pero ¿por qué de Marte? Se puede admitir que el *Sueño* sea hermano de la *Muerte*. Pero ¿por qué se le presenta como enamorado de una de las Gracias? Y puesto que los antiguos mitólogos incurren en errores tan groseros y evidentes, no hay razón, en verdad, para esperar de ellos alegorías tan finas y trascendentes como algunos han pretendido extraer de sus fábulas.

Lucrecio fue completamente seducido por la sólida apariencia de las alegorías que se dan en las fábulas paganas. Primero se encomienda a Venus, como fuerza creadora que anima, renueva y embellece el universo. Pero es pronto arrastrado a la incoherencia por la mitología cuando invoca a dicho personaje alegórico para que aplaque la furia de su amante Marte, idea no extraída de la alegoría sino de la religión popular que Lucrecio, como epicúreo, no podía coherentemente admitir.

Los dioses del vulgo se elevan tan poco con respecto a las criaturas humanas que, cuando los hombres experimentan un fuerte sentimiento de veneración o de gratitud hacia algún héroe o benefactor público, nada parece más natural que convertirlo en dios y llenar de este modo el cielo con incesantes reclutamientos entre los hombres. Se supone que la mayor parte de las divinidades del mundo antiguo en un tiempo fueron hombres y debieron su *apoteosis* a la admiración y el afecto del pueblo. La historia real de sus aventuras, corrompida por la tradición y elevada al plano de lo maravilloso, llegó a ser fuente rebosante de fábulas, especialmente al pasar a manos de poetas, alegoristas y sacerdotes que, sucesivamente, explotaron el asombro y el pasmo de las masas ignorantes. También pintores y escultores reclamaron sus dividendos en los sagrados misterios y, al proporcionar a los hombres representaciones sensibles de sus divinidades, que revestían de figuras humanas, dieron gran impulso a la devoción pública y fijaron su objeto. La carencia ele dichas artes ha sido probablemente causa de que en épocas bárbaras los hombres divinizaran a las plantas, a los animales y aun a la materia bruta e inorgánica. Antes que prescindir de un objeto sensible de adoración dieron categoría divina a formas tan desmañadas. Si algún escultor sirio hubiera podido, en épocas primitivas, modelar una imagen exacta de Apolo, la piedra cónica, Heliogábalo, nunca hubiera llegado a ser

objeto de tan profunda adoración ni hubiera sido aceptada como representación de la deidad solar[2].

Estilpón fue desterrado por el consejo del Areópago por afirmar que la Minerva de la ciudadela no era en modo alguno divina, aunque sí lo era la labor de Fidias, el escultor[3]. ¿Qué nivel de racionalidad hemos de esperar que tengan las creencias religiosas del vulgo en otros pueblos, cuando atenienses y areopagitas incurrían en tan groseros errores?

Éstos son, pues, los principios generales del politeísmo que se fundan en la naturaliza humana y, en muy poco o en nada, dependen del capricho o del acaso. Como las causas que provocan la felicidad o la desgracia, son, por lo general, muy poco conocidas y muy inciertas, nuestros ansiosos esfuerzos se dirigen a lograr de ellas una idea correcta y no encontramos mejor solución que representárnoslas como agentes dolados de inteligencia y voluntad al igual que nosotros mismos, sólo que con un poco más de poder y sabiduría. El limitado influjo de estos seres y su gran propensión a las debilidades humanas da lugar a les distintos repartos y divisiones de su autoridad y, de este modo, surge la alegoría. Los mismos principios divinizan, como es natural, a aquellos mortales que son superiores en fuerza, coraje o sabiduría y originan el culto de los héroes, junto con las fabulosas historias y tradiciones mitológicas, en todas sus caóticas y extravagantes manifestaciones. Y puesto que una inteligencia espiritual e invisible es un concepto demasiado sutil para el entendimiento del vulgo, los hombres la vinculan, como es natural, a ciertas representaciones sensibles, tales como las partes más notables de la naturaleza o las estatuas, imágenes y pinturas que una época más refinada se forja de sus divinidades.

Casi todos los idólatras, de cualquier época o lugar, coinciden en estos principios y concepciones generales y aun las características y poderes específicos que atribuyen a sus dioses no

son muy diferentes entre sí[4]. Los viajeros y conquistadores griegos y romanos reconocían sin mayor dificultad a sus propios dioses en todas partes y decían: Éste es Mercurio; aquélla es Venus; éste, Marte; aquél, Neptuno, cualquiera fuera el nombre con que se designara a los dioses extranjeros. La diosa Herta de nuestros antepasados sajones no parece haber sido distinta, de acuerdo con Tácito[5], de la *Madre Tierra* de los romanos, y tal conjetura era, evidentemente, acertada.

CAPÍTULO VI

ORIGEN DEL MONOTEÍSMO A PARTIR DEL POLITEÍSMO

La doctrina de un dios supremo y único, autor de la naturaleza, es muy antigua. Se propagó entre grandes y populosas naciones y dentro de ellas fue abrazada por hombres de todas clases y condiciones sociales. Pero quien pensare que debió su éxito a la prevalente fuerza de las invencibles razones en que, sin duda alguna, se fundaba, demostrará estar poco familiarizado con la ignorancia y estupidez de la gente y con los incurables prejuicios que tienen con respecto a sus propias supersticiones. Aún hoy y en Europa, si preguntamos a un hombre del pueblo por qué cree en la existencia de un omnipotente creador del mundo, jamás ha de mencionar la belleza de las causas finales, que ignora completamente; no extenderá sus manos para hacernos contemplar la flexibilidad y variedad de las articulaciones de sus dedos, la uniforme encorvadura de todos ellos, el equilibrio que logran con el pulgar, las parles delicadas y carnosas de la palma y todas las otras circunstancias que hacen a dicho miembro apto para la función a la cual ha sido destinado. A lodo esto está acostumbrado desde hace mucho y lo mira con despreocupación e indiferencia. Os hablará de la repentina e inesperada muerte de un hombre, de la caída y contusiones de otro, de la extraordinaria sequía de tal estación o del frío y las lluvias de tal otra. Atribuye todo esto a la inmediata intervención de la providencia y estos mismos hechos que, para quien sepa razonar correctamente, constituyen las principales obje-

ciones contra la aceptación de una suprema inteligencia, vienen a ser para él argumentos a favor de la misma.

Muchos monoteístas, aun los más fervorosos y sutiles, han negado la existencia de una providencia particular y han sostenido que la soberana Inteligencia o primer principio de todas las cosas, habiendo establecido las leyes generales por las cuales había de regirse la naturaleza, les concedió luego un libre e ininterrumpido curso, sin perturbar, en cada caso, con particulares decisiones, el orden prefijado de los acontecimientos. De la bella armonía —afirman— y del estricto cumplimiento de las reglas establecidas extraemos el argumento principal del monoteísmo y, partiendo de los mismos principios, estamos capacitados para responder a las principales objeciones que se le hacen. Peto esto es tan poco comprendido por la generalidad de los hombres que, dondequiera encuentren alguien que atribuya todos los fenómenos a causas naturales y rechace la intervención particular de un dios, se inclinan a sospecharlo de la más grosera infidelidad. *Poca filosofía* —dice Lord Bacon— *hace a los hombres ateos; mucha, los reconcilia con la religión*. Pues los hombres que han aprendido, a través de supersticiosos prejuicios, a poner el acento donde no corresponde, cuando esto les falla y descubren, al reflexionar un poco, que el curso de la naturaleza es regular y uniforme, observan que toda su fe se tambalea y desmorona. Pero si los mismos hombres, a través de una mayor reflexión, llegan a aprender que precisamente tal regularidad y uniformidad es la prueba más acabada de la existencia de un designio y de una inteligencia suprema, vuelven a aquella creencia de la cual habían desertado y pueden fundarla ahora sobre una base más firme y permanente.

Las convulsiones de la naturaleza, catástrofes, prodigios y milagros, aunque contradicen en gran parte la idea de un plan elaborado por un sabio rector, imprimen en el hombre los más fuertes sentimientos religiosos, pues las causas de los hechos

aparecen entonces como sumamente desconocidas y extrañas. La locura, la furia, la ira y la inflamada imaginación, aunque rebajan al hombre casi al nivel de las bestias, son consideradas a menudo, por razones similares, como los únicos estados en que podemos lograr una comunicación inmediata con la divinidad. De aquí podemos concluir, por lo demás, que si en aquellos pueblos que abrazaron la doctrina del monoteísmo, el vulgo lo funda todavía sobre principios irracionales y supersticiosos, aquéllos nunca fueron inducidos a tal creencia por alguna especie de argumentos, sino por un proceso mental más acorde con su temperamento y capacidad.

Puede suceder fácilmente, en un pueblo idólatra, que los hombres admitan la existencia de varios dioses finitos y que, no obstante, crean en un dios único a quien veneran y adoran de un modo particular. Suponen entonces que en la distribución del poder y el dominio entre los diversos dioses, su propio pueblo está sujeto a la jurisdicción de esta deidad particular, o, reduciendo las cosas celestes a sus similares terrenas, representan a un único dios como el príncipe o magistrado supremo que, pese a su idéntica naturaleza, gobierna a los demás con la misma autoridad con que un monarca terreno ejerce su poder sobre súbditos y vasallos. Bien sea considerado este dios como patrono particular o como soberano de lodo el cielo, sus fieles se esforzarán por lodos los medios para ganar su favor. Y suponiendo que se complace, como ellos mismos, con loas y lisonjas, no ahorrarán elogio ni encomio alguno en sus invocaciones. A medida que el temor y la miseria de los hombres se hace sentir más, inventan éstos todavía nuevas formas de adulación. Y en todos los casos, aquel que supera a su antecesor en la exageración de las glorias de la divinidad es seguro que será superado por su sucesor con nuevos y más pomposos epítetos de alabanza. Así proceden hasta que llegan al mismo infinito, más allá del cual no hay superación posible. Y estaría bien si con es-

ta competencia por superar y representar una magnífica simplicidad no se internaran en un misterio inexplicable y destruyeran la naturaleza inteligente de su deidad, única base sobre la que puede fundarse una adoración racional. Mientras los hombres se limitan a la noción de un ser supremo, creador del universo, coinciden, por azar, con los principios de la razón y de la verdadera filosofía, aun cuando sean llevados a este concepto no por razón, de la que son en gran medida incapaces, sino por la adulación y el temor de las más vulgares supersticiones.

Frecuentemente encontramos en las naciones bárbaras, y aun a veces en las civilizadas, que cuando se agotan todas las formas de alabanza a los gobernantes despóticos, cuando todas las cualidades humanas han sido exaltadas al máximo, sus serviles cortesanos los representan finalmente como auténticas divinidades y los muestran ante el pueblo como seres dignos de adoración. ¡Cuánto más natural resulta, al fin y al cabo, que un dios finito, a quien en un comienzo se consideró autor de los bienes y males particulares de la vida, sea finalmente presentado como soberano hacedor y regulador del universo!

Aún en el caso de que esta noción de una suprema deidad se halle firmemente arraigada, aun cuando debiera oscurecer todos los demás cultos y abatir todos los objetos de reverencia, si el pueblo luí conservado la creencia en una divinidad tutelar subordinada, santo o ángel, sus invocaciones a estos seres resurgen paulatinamente y usurpan la adoración debida al dios supremo. Antes de ser rechazada por la Reforma, la Virgen María, siendo al comienzo simplemente una buena mujer, había pasado a usurpar muchos atributos del Todopoderoso. Dios y San Nicolás se hallan en el mismo plano en todas las oraciones y súplicas de los moscovitas.

Encontramos así un dios que, por amor, se convirtió en toro para raptar a Europa y que, por ambición, destronó a su padre Saturno y llegó a ser el Óptimo Máximo de los paganos. Del

mismo modo, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob llegó a ser la suprema deidad o Jehová de los judíos.

Los dominicos, que negaban la inmaculada concepción, han sido siempre muy desdichados a causa de su doctrina, aunque razones políticas impidieron que la Iglesia romana los condenara. Los franciscanos acapararon toda la popularidad. Pero en el siglo XV, como sabemos por Boulainvilliers[1], un franciscano italiano sostuvo que, durante los tres días que Cristo estuvo sepultado, la unión hipostática se disolvió y que por su naturaleza humana no fue objeto digno de adoración durante ese período. Sin necesidad de ser adivino puede suponerse que tan grosera e impía blasfemia habría de ser anatematizada por el pueblo. Ésta fue la ocasión para que los dominicos profirieran tremendos insultos y obtuvieran así alguna compensación por sus infortunios en la disputa sobre la inmaculada concepción.

Antes que abandonar esta tendencia a la adulación, los adeptos de una religión positiva, en todas las épocas, se han enmarañado en los más grandes absurdos y contradicciones.

En cierto pasaje, Homero llama a Océano y Tetis los progenitores de todas las cosas, conforme a lo establecido por la mitología y la tradición de los griegos. En otros pasajes, sin embargo, no puede dejar de rendir homenaje a Júpiter, el dios reinante, con aquel magnífico título y lo llama por eso padre de los dioses y los hombres. Olvida que todos los templos y las calles estaban llenos de antepasados, tíos, hermanos y hermanas de Júpiter, el cual no era sino un parricida advenedizo y usurpador. Una contradicción parecida se observa en Hesíodo, que es mucho menos excusable, puesto que su expresa intención fue brindar una verdadera genealogía de los dioses.

Si hubo una religión (y podemos sospechar al mahometismo de esta inconsecuencia) que a veces pintaba a Dios con los colores más sublimes, como creador del cielo y de la tierra, y a ve-

ces lo degradaba casi hasta el nivel de la criatura humana, en cuanto a sus poderes y facultades, al mismo tiempo que le atribuía flaquezas, pasiones y parcialidades de orden moral, esa religión, después de haberse extinguido, sería citada todavía como ejemplo de aquellas contradicciones que surgen de las vulgares, groseras y naturales concepciones de la humanidad, que se oponen a su continua propensión a la alabanza o la exageración. Nada sin duda podría probar mejor el origen divino de cualquier religión que descubrir (y éste es felizmente el caso del Cristianismo) que está libre de esas contradicciones, tan frecuentes en la naturaleza humana.

CAPÍTULO VII

CONFIRMACIÓN DE ESTA DOCTRINA

Parece cierto que, aunque el vulgo, en sus nociones primitivas, representa a la divinidad como un ser finito y la considera sólo como causa particular de la salud o la enfermedad, la abundancia o la miseria, la prosperidad o la desgracia, cuando alguien intenta inculcarle ideas más elevadas sobre aquélla, estima peligroso rehusarles su asentimiento. ¿Dirás tú que tu dios es un ser finito y limitado en sus perfecciones, que puede ser superado por una fuerza más poderosa, que está sujeto a pasiones, dolores y flaquezas humanas, que tiene un principio y puede tener un fin? El vulgo no se atreve a afirmarlo. Pero como considera más seguro cumplimentarlo mediante mayores elogios, trata de congraciarse con él, fingiendo arrobamiento y devoción. En apoyo de lo anteriormente expresado podemos observar que el asentimiento del vulgo es un este caso meramente verbal y que el mismo es incapaz de concebir aquellas sublimes cualidades que aparentemente atribuye a la Deidad. La ideal real que tiene de ella resulta, no obstante su pomposo lenguaje, tan pobre y frívola como siempre. Esta inteligencia originaria, dicen los magos, que es el primer principio de todas las cosas, se revela de un modo *inmediato* sólo a la mente y el entendimiento. Ha colocado, en cambio, al Sol como su propia imagen dentro del universo visible. Y cuando el brillante astro ilumina con sus rayos la tierra y el firmamento, es tan solo un tenue reflejo de la gloria que habita en los altos cielos. Si quieres escapar a la ira de este ser divino, debes cuidarte de no asentar tu

pie desnudo en el suelo, de no escupir el fuego y de no arrojarle agua, aunque estuviera destruyendo una ciudad entera[1]. ¿Quién puede expresar las perfecciones del Todopoderoso?, dicen los mahometanos. Aun la más noble de sus obras es escoria y basura comparada con él. ¡Cuánto más lejos no ha de quedar la mente humana de sus infinitas perfecciones! Su sonrisa y su favor hacen al hombre eternamente feliz. Y para que lo sean también sus hijos, el mejor método es cortarles un pequeño trozo de piel, del ancho de un cuarto de penique, mientras son niños. Tomad dos trozos de tela —dicen los católicos romanos[2]— de pulgada o pulgada y media de ancho, unidlos por las puntas con dos cordones o cintas de dieciséis pulgadas de largo, más o menos, colocadlo sobre vuestra cabeza de modo que una de las partes de la tela caiga sobre vuestro pecho y la otra sobre la espalda, manteniéndola junto al cuerpo: no hay mejor secreto para congraciarse con ese Ser infinito que existe desde siempre y para siempre.

Los getas, comúnmente llamados inmortales, por su arraigada creencia en la inmortalidad del alma, eran auténticos monoteístas y unitarios. Sostenían que Zamolxis, su dios, era el único verdadero y afirmaban que todos los demás pueblos adoraban simples ficciones o quimeras. ¿Pero quiere decir esto que sus ideas religiosas eran algo más perfectas a causa de estas sublimes pretensiones? Cada cinco años sacrificaban una víctima humana, que llevaba un mensaje a su dios para hacerle conocer sus deseos y necesidades. Y cuando tronaba se encolerizaban hasta tal punto que, para responder al desafío, le arrojaban flechas sin rehuir tan desigual combate. Éste es, por lo menos, el relato que hace Heródoto acerca del monoteísmo de los inmortales getas[3].

CAPÍTULO VIII

FLUJO Y REFLUJO DEL POLITEÍSMO Y EL MONOTEÍSMO

Debe señalarse que los principios religiosos sufren una suerte de flujo y reflujo en la mente humana y que los hombres tienen una tendencia natural a elevarse de la idolatría al monoteísmo y a recaer de nuevo del monoteísmo en la idolatría. El vulgo, o sea por cierto toda la humanidad excepto unos pocos, como es ignorante y carece de instrucción, nunca eleva su mirada al cielo ni investiga la oculta estructura de los vegetales y animales hasta llegar a descubrir una mente suprema o una originaria providencia que ha ordenado todas las partes de la naturaleza. Observa esta obra admirable desde un punto de vista más limitado y egoísta y viendo que su propia felicidad o desdicha depende de las influencias secretas y de la imprevista concurrencia de los objetos exteriores, dedica permanente atención a las *causas desconocidas* que gobiernan todos esos fenómenos naturales y distribuyen el placer y el dolor, el bien y el mal, por medio de su poderosa aunque callada acción. También se apela a las causas desconocidas en todas las necesidades urgentes. Y en esa vaga apariencia y confusa imagen se cifra el objeto eterno de las esperanzas y temores, de los deseos y aprensiones humanas. La activa imaginación del hombre, molesta por esta concepción abstracta de los objetos de los que constantemente se ocupa, comienza poco a poco a hacerlos más particulares y a revestirlos de forma más adecuada a su natural comprensión. Los representa entonces como seres sensibles e inteligentes al modo de los hombres, movidos por el amor y el odio, sensibles

a los dones y los ruegos, a las plegarias y los sacrificios. De aquí, el origen de la religión; de aquí, el origen de la idolatría o politeísmo.

Pero las mismas ansias de felicidad que llevan al hombre a pensar en estas fuerzas invisibles e inteligentes no le permiten que durante mucho tiempo siga concibiéndolas de la manera simplista con que lo hacía al principio, como seres poderosos pero limitados, dueños del destino humano pero esclavos del hado y del curso de la naturaleza. Las loas y alabanzas exageradas de los hombres exaltan aún más la idea que tienen de ellos y, con el deseo de elevar a sus dioses a los más altos niveles de perfección, terminan por concebir los atributos de unidad, infinitud, simplicidad y espiritualidad. Estos sutiles conceptos, que exceden un tanto la comprensión común, no se mantienen largo tiempo en su pureza original, sino que es necesario apuntalarlos con la noción de intermediarios inferiores o agentes subordinados que se interponen entre los hombres y su suprema deidad. Tales semidioses o seres intermedios, como participan más de la naturaleza humana y nos son más familiares, llegan a convertirse en el principal objeto de devoción y paulatinamente se vuelve a aquella idolatría que había sido antes desterrada por las ardientes plegarias y panegíricos de temerosos y míseros mortales. Pero como estas religiones idolátricas caen continuamente en los errores más groseros y en las concepciones más vulgares, se destruyen finalmente a sí mismas y, gracias a las viles imágenes que de sus dioses se forjan, hacen tornar nuevamente el flujo hacia el monoteísmo. Pero en esta alternada revolución de los sentimientos humanos, es tan fuerte la tendencia a volver a la idolatría que la mayor precaución posible no puede impedirla eficazmente. Los judíos y mahometanos, entre otros monoteístas, han sido en especial propensos a ello, como se ve por el hecho de que suprimieran todas las artes escultóricas y pictóricas, no permitiendo siquiera que las re-

producciones de figuras humanas fueran hechas de mármol o en colores, por temor a que la común flaqueza de los hombres pudiera derivar de aquí la idolatría. La débil comprensión humana no puede quedar satisfecha al concebir a su dios como un puro espíritu y una inteligencia perfecta. Y, sin embargo, su natural terror le impide atribuirle la menor sombra de limitación o imperfección. Los hombres fluctúan entre estos sentimientos encontrados. Su misma flaqueza los arrastra aún más abajo, de un dios omnipotente y espiritual hacia un dios corpóreo y limitado, de un dios corpóreo y limitado hacia una estatua o representación visible. La misma propensión a lo sublime los impele nuevamente hacia arriba, de la estatua o imagen material al poder invisible, a la idea de una deidad infinitamente perfecta, creadora y soberana del universo.

CAPITULO IX

COMPARACIÓN DE ESTAS RELIGIONES CON RESPECTO A LAS PERSECUCIONES Y A LA TOLERANCIA

El politeísmo o adoración idolátrica, al estar basado íntegramente en las tradiciones vulgares, se halla expuesto a este grave inconveniente: cualquier práctica u opinión, por bárbara o corrompida que sea, puede ser aceptada por él y deja un amplio margen para que la bellaquería se erija sobre la credulidad, hasta que la moral y los sentimientos humanitarios expulsan los sistemas religiosos de entre los hombres. Al mismo tiempo, la idolatría tiene una evidente ventaja. Y es que, al limitar el poder y las funciones de sus dioses, admite naturalmente a los dioses de otras sectas y pueblos como partícipes de la divinidad y hace compatibles entre sí a todas las diversas deidades, así como a sus ritos, ceremonias y tradiciones[1].

El monoteísmo es lodo lo contrario, tanto en sus ventajas como en sus desventajas. Como este sistema supone que existe un solo dios, que es la perfección de la razón y la bondad, podría, si fuera seguido fielmente, abolir todo lo frívolo, irracional e inhumano del culto religioso y dar a los hombres el ejemplo más insigne así como las más convincentes razones de justicia y benevolencia. Estas importantes ventajas no son neutralizadas por cierto (pues ello sería imposible), pero sí algo disminuidas por los inconvenientes que surgen de los vicios y prejuicios humanos; cuando se admite un solo objeto de devoción, la adoración de otros dioses es considerada impía y absurda. Esta unidad de objeto de ningún modo parece requerir la unidad de

fe y ceremonias; tampoco produce hombres intrigantes que pretenden representar a sus adversarios como impíos ni confundir los objetos de la venganza divina con los de la venganza humana. Como cada secta se siente segura de que su propia fe y su propio culto son absolutamente gratos a la deidad y como nadie podría pensar que al mismo Ser pueda complacérsele con ritos y principios diferentes y opuestos, las diversas sectas caen en natural animosidad y descargan *mutuamente ese celo* y rabia sagrados que son las más furiosas e implacables de todas las pasiones humanas.

El espíritu tolerante de los idólatras, tanto en los tiempos *antiguos como en los modernos,* resulta muy evidente para cualquiera, aun para el menos versado en los escritos de historiadores y viajeros. ¿Qué respondía el oráculo de Delfos cuando se le preguntaba cuáles eran los ritos o cultos más aceptables para los dioses? "Aquellos que están legalmente establecidos en cada ciudad[2]". En esos tiempos, aun los sacerdotes podían admitir, según parece, la salvación de quienes pertenecían a diferentes comuniones. Los romanos adoptaban comúnmente los dioses de los pueblos conquistados y nunca discutían los atributos de las deidades locales y nacionales en cuyos territorios residían. Las guerras religiosas y las persecuciones de los egipcios idólatras son, por cierto, una excepción a esta regla; pero los autores antiguos las explican por singulares y notables razones. Entre los egipcios, las diferentes especies de animales eran los dioses de las diferentes sectas y, como estos dioses guerreaban de continuo entre sí, comprometían a sus devotos en la misma lucha. Los adoradores de los perros no podían permanecer largo tiempo en paz con los adoradores de los gatos o los lobos[3]. Pero cuando no existían dichas razones, las supersticiones egipcias no eran tan incompatibles con las demás como comúnmente se imagina, pues sabemos por Heródoto[4] que Amasis

contribuyó con enormes sumas a la reconstrucción del templo de Delfos.

La intolerancia de casi todas las religiones que han conservado la unidad de Dios es tan evidente como los principios contrarios de los politeístas. Es bien conocida la implacable estrechez de espíritu de los judíos. El mahometismo tiene principios todavía más sangrientos. Y aún hoy maldicen, aunque ya no quemen o torturen con fuego, a todas las otras sectas. Y si entre los cristianos, ingleses y holandeses han abrazado los principios de la tolerancia, este singular hecho se debe a la firme resolución de los magistrados civiles, en oposición a los persistentes esfuerzos de sacerdotes y fanáticos. Los discípulos de Zoroastro cerraban las puertas del cielo a todos, excepto a los magos[5]. Nada obstruyó más el avance de las conquistas persas que el violento celo de ese pueblo contra los templos e imágenes de los griegos. Y después de la caída de dicho imperio, vemos que Alejandro, como politeísta que era, restableció inmediatamente el culto de los babilonios que los anteriores príncipes (persas), como monoteístas, tanto se preocuparon por abolir[6]. Pues aun la ciega y devota fidelidad de aquel conquistador a las supersticiones griegas no sólo obstruyó los ritos y ceremonias babilónicos, sino que él mismo ofrendaba sacrificios de acuerdo con ellos[7].

Tan abierto es el politeísmo, que aun la mayor ferocidad y antagonismo que pueda hallar en una religión contraria difícilmente lleguen a repugnarle y mantenerlo a distancia.

Augusto elogió calurosamente la cautela de su nieto Cayo César cuando este príncipe, al pasar por Jerusalén, no accedió a sacrificar de acuerdo con las leyes judías. Pero ¿por qué razón tanto aprobó Augusto esta conducta? Solamente porque los paganos consideraban a dicha religión como innoble y bárbara[8].

Puedo aventurarme a afirmar que pocas corrupciones de la idolatría y el politeísmo son más perniciosas para la sociedad que[1] esta corrupción del monoteísmo[9], cuando llega a su máxima expresión. Los sacrificios humanos de cartagineses, mejicanos y muchos pueblos bárbaros[10] apenas superan a la Inquisición y a las persecuciones de Roma y Madrid. Porque aparte de que el derramamiento de sangre no debe ser tan grande en el primer caso como en el último, creo que cuando las víctimas humanas son elegidas al azar o por ciertos signos exteriores, no se afecta en tan considerable medida el resto de la sociedad. Tengamos en cuenta que la virtud, el saber, el amor a la libertad, son las cualidades que desencadenan la fatal venganza de los inquisidores y que, cuando las mismas son destruidas, dejan a la sociedad en la más vergonzosa ignorancia, corrupción y sometimiento. El asesinato ilegal de un hombre por un tirano es más pernicioso que la muerte de un centenar por peste, hambre o cualquier otra calamidad.

En el templo de Diana, en Aricia, cerca de Roma, cualquiera que asesinara al sacerdote en ejercicio estaba legalmente autorizado para sucederle[11]. Singularísima institución: de este modo, a pesar de lo bárbaras y sangrientas que las supersticiones vulgares suelen ser para los laicos, redundan por lo general en beneficio del orden sagrado.

CAPÍTULO X

CON RESPECTO AL CORAJE O A LA HUMILLACIÓN

De la comparación entre el monoteísmo y la idolatría, extraemos algunas otras conclusiones que confirmarán también la observación vulgar de que la corrupción de las cosas mejores engendra lo peor.

Allí donde la deidad es concebida como infinitamente superior a la humanidad, esta creencia, aunque enteramente justa, es capaz, cuando se mezcla con supersticiosos temores, de llevar el espíritu humano al más bajo sometimiento y humillación y de presentar las virtudes monásticas de la mortificación, la penitencia, la humildad y la pasividad frente al sufrimiento, como las únicas cualidades que a aquélla le son gratas. Pero donde se considera que los dioses son sólo levemente superiores a la humanidad y que muchos de ellos se han elevado desde este rango inferior, nos sentimos más cómodos en nuestro trato con los mismos y hasta podemos, sin irreverencia, aspirar a rivalizar con ellos y a emularlos en ciertas ocasiones. Se originan así la actividad, la pujanza, la valentía, la magnanimidad, el amor a la libertad y todas las virtudes que engrandecen a un pueblo. Los héroes del paganismo corresponden exactamente a los santos del papismo y a los derviches sagrados del mahometismo. El sitio de Hércules, Teseo, Héctor y Rómulo está ahora ocupado por Domingo, Francisco, Antonio y Benito. En lugar de la destrucción de los monstruos, del sojuzgamiento de los tiranos y de la defensa de nuestro país natal, flagelación y ayunos, cobardía y humildad, sumisión abyecta y obediencia esclava han

llegado a ser entre los hombres los caminos para obtener honores celestiales.

El único gran acicate para el piadoso Alejandro en sus expediciones bélicas era el deseo de emular a Hércules y Baco, a quienes con razón pretendía haber superado[1]. Brasidas, generoso y noble espartano caído en la batalla, fue honrado como héroe por los habitantes de Anfípolis, cuya defensa había asumido[2]. Y, en general, entre los griegos, todos los fundadores de estados y colonias eran elevados a este nivel inferior de divinidad por aquellos que recibían los beneficios de sus obras.

Esto motivó la observación de Maquiavelo[3], según la cual las doctrinas de la religión cristiana (quiere decir católica, pues no conocía ninguna otra), que recomiendan sólo el valor y el sufrimiento pasivos, han sometido el espíritu de los hombres y lo han sumido en la esclavitud y el servilismo. Observación que sería, por cierto, justa, si no hubiera muchas otras circunstancias de la sociedad humana que determinan la idiosincrasia y el carácter de una religión. Brasidas cazó un ratón y, como éste lo mordiera, lo dejó ir. *"Nada hay tan despreciable"* —dijo— *"que no merezca ser salvado, si tiene valor para defenderse*[4]*"* Belarmino, paciente y humildemente, permitía a las pulgas y otras repugnantes sabandijas que se cebaran en él. *"Lograremos el cielo"* —decía— *"como recompensa por nuestros sufrimientos: pero estas pobres criaturas no tienen nada más que los placeres de la vida presente*[5]". Tal es la diferencia que hay entre las máximas de un héroe griego y las de un santo católico.

CAPÍTULO XI

CON RESPECTO A LA RAZÓN O EL ABSURDO

He aquí otra observación a propósito de lo mismo y una nueva prueba de que la corrupción de las mejores cosas engendra lo peor. Si examinamos sin prejuicio la antigua mitología pagana, según la relatan los poetas, no descubriremos en ella ningún absurdo tan enorme como a primera vista podríamos encontrar. ¿Qué dificultad hay en creer que las mismas fuerzas o principios, cualesquiera sean, que formaron el mundo visible, los hombres y los animales, crearon también una especie de criaturas inteligentes, con una sustancia más refinada y un poder más grande que el resto? Fácilmente se comprende que estas criaturas puedan ser caprichosas, vengativas, apasionadas y voluptuosas. Ninguna otra circunstancia es más apta entre nosotros mismos para engendrar tales vicios que el goce de un poder absoluto. En resumen, el sistema mitológico es en conjunto tan natural que, dentro de la inmensa variedad de planetas y mundos contenidos en este universo, parece más que probable que efectivamente se realice en una u otra parte.

La principal objeción contra tal posibilidad en lo que concierne a nuestro planeta, es que la misma no aparece sustentada por ninguna razón suficiente o autoridad. La antigua tradición, sobre la que se basan sacerdotes y teólogos paganos, es un fundamento débil y nos ha transmitido tal cantidad de datos contradictorios, fundados todos ellos en una misma autoridad, que resulta absolutamente imposible elegir alguno entre todos. Por esta razón todos los escritos polémicos de los sacerdotes

paganos podrían contenerse en unos pocos volúmenes y toda su teología consiste más en historias tradicionales y prácticas supersticiosas que en argumentos y controversias filosóficas.

Pero donde el monoteísmo constituye el principio fundamental de una religión popular, dicho dogma resulta tan conforme a la firme razón que la filosofía puede incorporarse a tal sistema teológico. Y si los otros dogmas de este sistema están contenidos en un libro sagrado como el Corán o son establecidos por alguna autoridad visible como la del pontífice romano, los razonadores especulativos los aceptan como algo natural y abrazan así una teoría que les ha sido inculcada en su primera educación y que posee además cierto grado de verosimilitud y de uniformidad. Pero como estas apariencias resultan en conjunto engañosas, la filosofía se encontrará pronto en despareja unión con su nueva aliada. En vez de regular cada principio, como avanza junto con ella, se corrompe cada vez más para servir los propósitos de la superstición.

Porque, dejando a un lado las inevitables incoherencias que deben ser superadas y corregidas, se puede afirmar con seguridad que toda teología popular, especialmente la escolástica, siente de alguna manera la necesidad del absurdo y la contradicción. Si esta teología no fuera más allá de la razón y del sentido común, sus doctrinas parecerían demasiado simples y domésticas. Es preciso multiplicar el asombro, aparentar misterio, esforzarse por lograr tinieblas y oscuridad. Se proporciona una ocasión de hacer méritos a los devotos fieles que desean una oportunidad para sojuzgar su rebelde razón, con la creencia en los más ininteligibles sofismas.

La historia eclesiástica confirma suficientemente estas reflexiones. Cuando surge una controversia, ciertas personas pretenden predecir siempre con certeza el resultado. Mientras más contraria es una opinión al sentido común, dicen, más seguro es que ha de triunfar, aun en el caso de que dicha solución no

sea exigida por el interés general del sistema. Aunque la acusación de herejía puede, durante corto tiempo, ser repartida alternadamente entre las partes en pugna, la misma siempre queda al final del lado de la razón. Cualquiera, sostienen, con tal que tenga el suficiente saber en esta materia como para conocer la definición de los arrianos, pelagianos, erastianos, socinianos, sabelianos, eutiquianos, nestorianos, monotelitas, etc., por no mencionar a los protestantes cuyo destino es todavía incierto, se convencerá de la verdad de esta afirmación. De este modo un sistema llega a ser finalmente absurdo precisamente porque ha tenido un comienzo racional y filosófico. Oponerse al torrente de la religión escolástica con máximas tan débiles como éstas: *es imposible que una misma cosa sea y no sea,* que *el todo es mayor que la parte*, que *dos más tres suman cinco,* es como querer estancar el océano con un junco. ¿Cómo se pueden poner razones profanas al misterio sagrado? Ningún castigo es demasiado grande para tal impiedad. Y los mismos fuegos que fueron encendidos para los herejes servirán también para la destrucción de los filósofos.

CAPÍTULO XII

CON RESPECTO A LA DUDA O A LA FE

Nos encontramos todos los días con gentes tan escépticas con respecto a la historia que no consideran posible que pueblo alguno haya creído nunca en principios tan absurdos como los del paganismo griego y egipcio, y al mismo tiempo tan dogmáticas con respecto a la religión que suponen que en ninguna otra comunión han de encontrar estos mismos absurdos. Cambises abrigaba prejuicios semejantes y con suma impiedad ridiculizó y aun hirió a Apis, el gran dios de los egipcios, que aparecía ante sus profanos sentidos nada más que como un gran toro manchado. Pero Heródoto, sensatamente, atribuye este rapto de pasión a una verdadera locura o a un desorden cerebral. De otro modo, dice el historiador, nunca se hubiera opuesto abiertamente a un culto establecido. A este respecto, continúa, todos los pueblos están más satisfechos con el suyo propio y piensan que llevan ventaja sobre todos los demás.

Debe admitirse que los católicos romanos son una secta muy erudita y que ninguna otra congregación, excepto la iglesia de Inglaterra, puede disputarle tal título entre todas las iglesias cristianas. Sin embargo Averroes, el famoso árabe que sin duda conocía las supersticiones egipcias, declaró que, de todas las religiones, la más absurda y disparatada es aquélla cuyos fieles devoran a su deidad, después de haberla creado. Y yo creo, por cierto, que en todo el paganismo no hay ningún dogma que se preste más al ridículo que el de la *presencia real*. Tan absurdo es, que escapa a toda refutación. Existen al respecto algunas diver-

tidas historias que, aunque algo profanas, son comúnmente narradas por los mismos católicos. Cierto día, un sacerdote, se dice, dio inadvertidamente, en lugar del sacramento, una ficha que había caído accidentalmente entre las hostias sagradas. El comulgante esperó pacientemente un tiempo a que se disolviera sobre su lengua pero, viendo que permanecía entera, la tiró. *Ojalá* gritó al sacerdote *que no haya cometido Ud. un error. Ojalá que no me haya dado Ud. el Dios Padre. Es tan duro y resistente que no hay modo de tragarlo*.

Un famoso general, en aquel tiempo al servicio de los moscovitas, habiendo llegado a París para recobrarse de sus heridas, trajo consigo a un joven turco a quien había tomado prisionero. Algunos doctores de la Sorbona (que son todos tan dogmáticos como los derviches de Constantinopla), apiadándose de él y considerando que era una lástima que el pobre turco se condenara por su falta de instrucción, pidieron insistentemente a Mustafá que se hiciera cristiano y le prometieron, para estimularlo, una abundante cantidad de buen vino en este mundo y el paraíso en el próximo. Éstas eran tentaciones demasiado fuertes para ser resistidas y, por ello, habiendo sido bien instruido y catequizado, llegó a recibir por fin los sacramentos del bautismo y la eucaristía. El sacerdote, sin embargo, para que todo fuera correcto, continuó todavía con la instrucción y al siguiente día comenzó con la pregunta usual: *¿Cuántos dioses hay? Ninguno*, respondió Benito, que ése era su nuevo nombre. *¿Cómo? ¿Ninguno?*, exclamó el sacerdote. *Seguro*, dijo el honesto prosélito, *Ud. me ha dicho siempre que no hay sino un solo Dios. Y ayer me lo comí*.

Tales son las doctrinas de nuestros hermanos católicos. Pero estamos tan acostumbrados a ellas que nunca llaman nuestra atención, aunque en el futuro probablemente será difícil convencer a ciertos pueblos de que un hombre, criatura de dos piernas, pueda haber abrazado alguna vez tales principios. Y

hay mil probabilidades contra una de que estos mismos pueblos tengan, en su propio credo, alguna cosa igualmente absurda, a la que prestarán el más absoluto y religioso asentimiento.

Una vez me alojé en París en el mismo hotel en que lo hacía un embajador de Túnez quien, habiendo pasado algunos años en Londres, volvía camino de su tierra. Observaba yo un día a su excelencia morisca mientras se recreaba bajo el pórtico mirando los espléndidos carruajes que por allí transitaban, cuando acertó a pasar un fraile capuchino que nunca había visto un turco; éste, por su parte, aunque acostumbrado a la vestimenta europea, nunca había visto la grotesca figura de un capuchino. No hay palabras para expresar la admiración que cada uno inspiró al otro; si el capellán de la embajada hubiera entrado a discutir con dicho franciscano, la recíproca sorpresa hubiera sido idéntica. Así, todos los hombres llaman la atención de los demás. Y no hay nada que los convenza de que el turbante del africano es tan buena o tan mala moda como la capucha europea. *Es un hombre muy honesto* decía el príncipe de Sallée, refiriéndose a De Ruyter. *Lástima que sea cristiano*.

¿Cómo pueden ustedes adorar a los puerros y las cebollas?, supongamos que dice un sorbonista a un sacerdote de Sais. Si los adoramos, replica éste, por lo menos, no nos los comemos al mismo tiempo. ¿Pero qué extraños objetos de adoración son los gatos y los monos?, dice el erudito doctor. Son tan buenos, por lo menos, como las reliquias o los huesos putrefactos de los mártires, responde su no menos erudito contrincante. ¿No es demencia —insiste el católico— degollarse mutuamente por la primacía del repollo o del pepino? Sí —dice el pagano— lo acepto, si Ud. admite que están más locos aún aquellos que disputan acerca de cuál tiene la primacía entre esos escritos sofísticos, diez mil de los cuales ni igualan en valor a un repollo o un pepino[1].

Todos los observadores seguramente opinarán (aunque por desgracia los observadores son pocos) que si no hay ninguna otra manera de probar la solidez de un sistema más que la exposición de los absurdos de los otros sistemas, todo secuaz de cualquier superstición podría dar una razón suficiente de su ciega y fanática adhesión a los fines en los cuales ha sido educado. Pero aun sin poseer conocimientos tan vastos para basar tal certeza (y menos quizás cuando no se los posee) no se echa de menos entre los hombres un suficiente grado de fervor y fe religiosos. A este propósito Diodoro Sículo da un buen ejemplo, del cual fue testigo ocular. En momentos en que más se hacía sentir en Egipto la opresión romana, un legionario cometió inadvertidamente la sacrílega impiedad de matar un gato. El pueblo entero se levantó con sumo furor contra él y todos los esfuerzos del príncipe no lograron salvarlo. Con seguridad que el senado y el pueblo de Roma, en tal caso, no se hubieran mostrado tan susceptibles respecto a sus deidades nacionales. Poco tiempo después, y con gran naturalidad, concedieron a Augusto un sitio en las mansiones celestiales y hubieran llegado a destronar a todos los dioses del cielo si hubieran supuesto que éste así lo deseaba. *Praesens divus habebitur Augustus* [Como un dios presente será considerado Augusto], dice Horacio. Éste es un punto muy importante y, en otros pueblos y otras épocas, el mismo acontecimiento no ha sido considerado como algo enteramente indiferente[2].

No obstante la santidad de nuestra sagrada religión, dice Tulio[3], ningún crimen es más común entre nostros que el sacrilegio. ¿Pero, se oyó decir alguna vez que un egipcio violara el templo de un gato, un ibis o un cocodrilo? No hay tortura que un egipcio no soportara, dice el mismo autor en otro lugar[4], antes que injuriar a un ibis, un áspid, un gato, un perro o un cocodrilo. Esto es tan estrictamente cierto que Dryden observa

‘Of whatsol’er descent their godhead be,

'Stock, stone, or other homely pedigree,
In his defence his servants are as bold
'As if he had been born of beaten gold'

[De dondequiera descienda su divinidad,
del ganado, la piedra u otra vulgar prosapia,
para defenderla son sus siervos tan valientes
cual si ella hubiera surgido del oro puro]

Absalón y Aquitofel

La divinidad, cuanto más baja es la materia de que está formada, tanto mayor devoción es capaz de despertar en los corazones de sus engañados devotos. Éstos se regocijan en su vergüenza y hacen méritos ante su deidad, desafiando por ella todas las burlas e injurias de sus enemigos. Diez mil cruzados se alistan bajo las sagradas banderas y obtienen una franca victoria para su religión, aun en aquellos aspectos que los adversarios de ésta señalan como más censurables.

Se presenta aquí —lo confieso— una dificultad en el sistema teológico de los egipcios. Pocos sistemas de esta clase, sin duda, están enteramente libres de dificultades. Es evidente que, de acuerdo con su modo de reproducirse, una pareja de gatos formaría un reino entero en cincuenta años y si aún se les siguiera prestando aquella religiosa veneración, en veinte años más no sólo sería más fácil en Egipto encontrar un dios que un hombre, como dice Petronio que ocurría en algunas regiones de Italia, sino que los dioses harían perecer de hambre finalmente a los hombres y a sí mismos, al no quedar sacerdotes ni fieles. Por tal razón, es probable que ese sabio pueblo, el más célebre de la antigüedad por su prudencia y sabio gobierno, previendo tan peligrosas consecuencias, limitara su veneración a las divinidades adultas y tuviera la libertad de ahogar las crías sagradas o los cachorros de dioses, sin ningún escrúpulo o remordimiento. Como vemos, la práctica de tergiversar los dogmas re-

ligiosos para servir intereses temporales no debe ser considerada, de ningún modo, como una invención de la época moderna.

El erudito y filosófico Varrón, cuando habla sobre religión, no pretende afirmar nada más allá de las probabilidades y apariencias. ¡Tal es su buen sentido y moderación! Pero el apasionado y ferviente Agustín vitupera al noble romano por su escepticismo y su cautela y hace la más absoluta profesión de fe y de certeza[5]. Sin embargo, un poeta pagano, contemporáneo del santo, estima absurdamente que el sistema religioso de éste es tan falso que, aún la credulidad de los niños, dice, no podría ser inducida a aceptarlo[6].

Cuando los errores se generalizan tanto ¿es extraño que todo el mundo sea intransigente y dogmático y que el fervor aumente muchas veces, a medida que aumenta el error? *Moverunt* —dice el Espartano— *et ea tempestate, Judaei bellum quod velabantur mutilare genitalia*[7]. [Los judíos declararon la guerra con tal violencia, porque se les prohibía mutilarse los órganos genitales].

Si hubo alguna vez un pueblo o una época en que la religión pública perdió toda autoridad sobre los hombres, podemos conjeturar que ello sucedió en Roma, donde la incredulidad erigió abiertamente su trono durante la época ciceroniana y Cicerón mismo, en cada palabra o acción, fue su más declarado instigador. Pero parece que, cualesquiera fueran las libertades escépticas que el gran hombre pueda haberse tomado en sus escritos o conversaciones filosóficas, evitó en su conducta diaria la imputación de deísmo o indiferencia. Aun ante su propia familia y su esposa Terencia, en quien confiaba ciegamente, quería aparecer como un devoto creyente. Se conserva una carta dirigida a ella donde le pido seriamente que ofrezca un sacrificio a Apolo y a Esculapio, en agradecimiento por haber recuperado su salud[8].

La devoción de Pompeyo era mucho más sincera. En todos sus actos, durante las guerras civiles, demostró un gran respeto por los augurios, los sueños y las profecías[9]. Augusto estaba corrompido por supersticiones de toda clase. Así como se cuenta que el genio poético de Milton nunca fluía con naturalidad y abundancia en primavera, observaba Augusto que su capacidad de soñar nunca era tan perfecta en esta estación como para fiarse de ella al igual que durante el resto del año. Aquel grande y sabio emperador era también extremadamente torpe cuando debía cambiar sus zapatos y se ponía el zapato derecho en el pie izquierdo[10].

En resumen, no cabe ninguna duda de que en la antigüedad los devotos de la superstición establecida eran tan numerosos en todas las clases sociales como lo son en nuestros días los de la religión moderna. Su influencia era también igualmente universal, aunque no tan intensa, de modo que si bien mucha gente le prestaba asentimiento, éste no parecía ser tan preciso, firme y categórico.

Podemos observar que, pese al carácter dogmático y coercitivo de toda superstición, la convicción de los creyentes es, en todas las épocas, más fingida que real y apenas si alguna vez se aproxima, en cierta medida, a la sólida creencia y convicción que nos rige en los asuntos comunes de la vida. Los hombres no se atreven a admitir, ni aun en su fuero interno, las dudas que abrigan sobre tales cuestiones: hacen ostentación de una fe sin reservas y disimulan ante sí mismos su real incredulidad por medio de las más rotundas afirmaciones y el más auténtico fanatismo. Pero la naturaleza es harto poderosa frente a todos estos esfuerzos y no consiente que la luz oscura y vacilante, surgida en esas sombrías regiones, iguale a las fuertes impresiones producidas por el sentido común y la experiencia. La habitual conducta de los hombres desmiente sus propias palabras y demuestra que la creencia viene a ser en estas cuestiones una

inexplicable operación de la mente, situada entre la duda y la convicción, pero mucho más próxima a la primera que a la segunda.

Por consiguiente, la mente del hombre nos revela una constitución débil e inestable y es así que aún hoy, en que tantas personas se interesan por moldearla continuamente con cincel y martillo, éstas no son capaces de grabar en ella los dogmas teológicos con una impresión duradera. ¿Con cuánta más razón sucedería esto en los tiempos antiguos, cuando los que desempeñaban las funciones sagradas eran, comparativamente, menos numerosos? No hay que asombrarse de que acaecieran entonces cosas muy contradictorias y de que los hombres, en ciertas ocasiones, pudieran parecer decididamente infieles y enemigos de la religión establecida, sin serlo en realidad o, por lo menos, sin saber qué pensar acerca de este asunto.

Otra causa que hace a las religiones antiguas mucho más indefinidas que las modernas es que las primeras son *tradicionales* y las segundas *escriturarias*. En aquéllas la tradición era compleja, contradictoria y, con frecuencia, dudosa, de modo que no había posibilidad de reducirla a ninguna regla o canon o de concretarla en determinados artículos de fe. Las historias de los dioses eran innumerables como las leyendas papistas y aunque cada uno creía más o menos una parte de esas historias, nadie podía creerlas o conocerlas íntegramente, pero, al mismo tiempo, todos debían darse cuenta de que ninguna parte tenía más fundamento que el resto. En muchos casos, las tradiciones de las diferentes ciudades y pueblos eran también directamente contrarias entre sí y ninguna razón podía esgrimirse para preferir una a la otra. Y como había un infinito número de historias con respecto a las cuales la tradición no era de ningún modo categórica, había una insensible gradación desde los más fundamentales artículos de fe hasta las fantasías más vanas y caprichosas. Por tal motivo, la religión pagana parecía esfumar-

se como una nube cuando uno se acercaba a ella y la analizaba. Nunca fue posible concretarla en dogmas o principios fijos. Y aunque este hecho no logró apartar a la mayoría de los hombres de tan absurda fe (¿pues cuándo el pueblo ha de ser razonable?) los volvió más tibios y vacilantes en la defensa de sus principios y aun fue capaz de promover, cuando se daban ciertas disposiciones mentales, prácticas y opiniones que tenían la apariencia de una verdadera incredulidad.

Debemos agregar a esto que las fábulas de las religiones paganas eran, de por sí, claras, sencillas y accesibles, sin diablos, mares de azufre ni ningún otro objeto que pudiera aterrorizar a la imaginación. ¿Quién podría contener una sonrisa al pensar en los amores de Marte y Venus o en las travesuras eróticas de Júpiter y de Pan? En este sentido era una verdadera religión poética si, por otra parte, no hubiera sido tan desaprensiva para con los géneros más serios de poesía. Sabemos que ha sido adoptada por los bardos modernos y que éstos no han hablado de los dioses, a quienes consideran como meras ficciones, con mayor libertad e irreverencia que los antiguos, para quienes eran verdaderos objetos de culto.

Sería totalmente injusto suponer que, cuando un sistema religioso no ha dejado impresiones profundas en la mente de un pueblo, ha sido positivamente rechazado por todos los hombres sensatos y que, a pesar de los prejuicios de la educación, se impusieron entonces universalmente ideas contrarias, gracias a la discusión y al razonamiento.

No puedo afirmarlo, pero me parece más probable la suposición contraria. Cuanto menos opresiva y prepotente es una superstición, menos parece provocar el rencor y la indignación de los hombres o inducirlos a investigar su fundamento y origen. Mientras tanto, puede obviamente sostenerse que el imperio de todas las creencias religiosas sobre el entendimiento es fluctuante e incierto, sujeto a cualquier cambio de humor y de-

pendiente de los hechos presentes que impresionan a la imaginación. La diferencia es sólo de grado. Un antiguo pondrá alternadamente un toque de impiedad y otro de superstición a través de todo un discurso[11]. Un moderno piensa muchas veces de la misma manera pero ha de ser más prudente en sus expresiones.

Luciano nos dice explícitamente[12] que cualquiera que no creyese en las ridículas fábulas del paganismo era considerado profano e impío por el pueblo. ¿Con qué fin habría empleado aquel delicioso autor toda la fuerza de su ingenio y de su sátira contra la religión nacional si ésta no hubiera sido aceptada, en general, por todos sus conciudadanos y contemporáneos?

Livio admite[13], con la misma franqueza con que lo haría hoy un sacerdote, la común incredulidad de su época, pero también la condena con la misma severidad. ¿Y quién ha de suponer que una superstición nacional, que pudo engañar a un hombre de tanto ingenio, no habría de imponerse también a la generalidad de las gentes?

Los estoicos conferían los más extraordinarios y hasta impíos epítetos a su sabio. Sólo él era rico, libre, soberano e igual a los dioses inmortales. Olvidaban agregar que no era inferior, en prudencia y entendimiento, a una pobre vieja. Por cierto que nada puede ser más lamentable que los sentimientos abrigados por aquella secta con respecto a las cuestiones religiosas, pues aceptaban seriamente los augurios vulgares: es un buen presagio si un cuervo grazna desde la izquierda, pero es malo si una corneja se hace escuchar por ese mismo lado. Panecio era el único estoico entre los griegos que, por lo menos, dudaba de los augurios y de la adivinación[14]. Marco Aurelio[15] nos dice que él mismo había recibido en sueños muchas admoniciones de los dioses. Es verdad que Epiciclo[16] nos prohíbe tener en cuenta el lenguaje de las cornejas y los cuervos, pero no afirma que no digan la verdad. Ello se debe sólo a que los mismos no

pueden predecir nada, salvo nuestra muerte o la pérdida de nuestros bienes, lo cual, dice, de ninguna manera nos concierne. De tal modo, los estoicos unen un entusiasmo filosófico a una superstición religiosa. Su energía espiritual, dirigida primero enteramente hacia el terreno de la moral, se volvió luego hacia la religión[17].

Platón[18] nos muestra a Sócrates diciendo que la acusación de impiedad promovida contra él se debía exclusivamente a su rechazo de fábulas tales como aquéllas en que Saturno castra a su padre Urano y Júpiter destrona a Saturno. Aun en un diálogo posterior[19], Sócrates confiesa que la doctrina de la mortalidad del alma era la opinión aceptada por el pueblo. ¿Hay en esto alguna contradicción? Sí, seguramente. Pero tal contradicción no se da en Platón sino en el pueblo, cuyos principios religiosos están compuestos, por lo general, de los más discordantes elementos, especialmente en épocas en que la superstición hace presa de él tan ligera y fácilmente[20].

El mismo Cicerón, que aparenta dentro de su propia familia ser un devoto creyente, no tiene escrúpulos, frente a un tribunal público, en considerar la doctrina de la vida futura como una fábula ridícula a la cual nadie puede prestar atención alguna[21]. Salustio[22] muestra a César hablando idéntico lenguaje en pleno Senado[23].

Es demasiado evidente y no puede negarse que todas estas libertades no implican una total y universal incredulidad y escepticismo en la gente. Aunque algunos elementos de la religión nacional se adhieren superficialmente a la mente de los hombres, otros penetran más profundamente en ella. La principal ocupación de los filósofos consistía en mostrar que los unos no tienen mayor fundamento que los otros. Tal es el propósito de Cotta en los diálogos sobre la naturaleza de los dioses. Refuta todo el sistema mitológico haciendo retroceder gradualmente a la ortodoxia desde las historias más trascendentales, en las

que él creía, hasta las más frívolas, a las que ridiculizaba, de los dioses a las diosas, de las diosas a las ninfas, de las ninfas a los faunos y sátiros. El mismo método de razonamiento había empleado su maestro Carnéades[24].

En suma, las diferencias más grandes y evidentes entre una religión *tradicional* y *mitológica* y otra *sistemática y escolástica*, son dos: la primera es a menudo más razonable, como que consiste en una multitud de historias las cuales, aunque no tienen fundamento, no implican ningún absurdo o contradicción. Además, arraiga con tanta facilidad y ligereza en la mente de los hombres que, aun cuando llegue a ser universalmente aceptada, no deja por suerte impresiones tan profundas en los sentimientos y en el intelecto.

CAPÍTULO XIII

CONCEPCIONES IMPÍAS DE LA NATURALEZA DIVINA EN LAS RELIGIONES POPULARES DE AMBAS CLASES

La religión primitiva de la humanidad tiene su fuente principal en el inquietante temor del futuro. Fácilmente puede imaginarse qué ideas concebirán los hombres sobre las invisibles y desconocidas potencias, al hallarse dominados por lúgubres aprensiones de toda clase. Necesariamente surgen entonces las imágenes de la venganza, la severidad, la crueldad y la malicia y aumentan así el miedo y el horror que oprimen al desdichado creyente. Cuando el pánico se apodera de la mente, la febril fantasía multiplica más y más los objetos de terror, pues esa oscuridad profunda o, lo que es peor, esa tenue luz en la que estamos envueltos, nos presenta los espectros de la divinidad bajo las formas más horrendas que imaginar se pueda.

No puede concebirse variedad alguna de criminal perversión que los aterrorizados fieles no estén dispuestos, sin ningún escrúpulo, a atribuir a su deidad. Tal es el estado natural de la religión examinada desde un punto de vista. Pero si consideramos, por otro lado, el espíritu de alabanza y elogio que aparece necesariamente en todas las religiones y que es consecuencia de aquellos mismos terrores, debemos pensar que prevalecerá un sistema teológico completamente contrario. Todas las virtudes y todas las excelencias han de ser atribuidas a la deidad. Ninguna exageración se considerará suficiente para arribar a aquellas perfecciones de las que está dotada. Cualquier clase de panegírico que pueda inventarse es inmediatamente adoptado, sin

consultar razones: se estima como justificación suficiente el hecho de que nos proporcione ideas más sublimes acerca de los divinos objetos de nuestro culto y adoración.

Por ello, hay aquí una suerte de contradicción entre los diferentes principios de la naturaleza humana que originan la religión. Nuestros naturales terrores nos traen la noción de una deidad diabólica y maléfica; nuestra tendencia a la adulación nos obliga a concebirla como maravillosa y divina. Y el influjo de estos principios opuestos varía de acuerdo con la diferente situación del entendimiento humano.

Pueblos muy bárbaros e ignorantes como los africanos e indios (aunque de ningún modo los japoneses), que no son capaces de concebir una idea adecuada del poder y del conocimiento, pueden rendir culto a un ser cuya perversión y odiosidad admiten, aun cuando deban cuidarse quizás de emitir tal juicio sobre él en público o en su templo, donde se supone que el mismo puede oír tales maledicencias.

Tan torpes e imperfectas ideas sobre la Divinidad acompañan largo tiempo a todos los idólatras y puede afirmarse con certeza que los mismos griegos nunca estuvieron completamente libres de ellas. Señala Jenofonte[1], elogiando a Sócrates, que este filósofo no aceptaba la opinión vulgar según la cual los dioses conocen algunas cosas e ignoran otras. Él sostenía que conocían todo. Lo realizado, decía, y aun lo pensado. Pero como éste era un concepto filosófico[2], que estaba muy por encima de las nociones de sus conciudadanos, no debe sorprendernos que, con toda franqueza, éstos vituperaran en sus libros y conversaciones a las deidades que adoraban en sus templos. Puede observarse que especialmente Heródoto, en muchos pasajes, no tiene escrúpulos en atribuir a los dioses la envidia que es, entre todos, el sentimiento más propio de una naturaleza vil y diabólica. Sin embargo, los himnos paganos cantados en los ritos públicos no contenían sino epítetos de alabanza, aunque

las acciones atribuidas a los dioses fueran las más bárbaras y detestables. En cierta ocasión, al recitar el poeta Timoteo un himno a Diana en el que enumeraba, con los más grandes elogios, todas las acciones y atributos de aquella diosa cruel y caprichosa, uno de los presentes exclamó: *"Ojalá que tu hija llegue a ser como la diosa que celebras*[3]".

Cuando los hombres subliman cada vez más su idea de la divinidad, solamente se eleva la noción del poder y la sabiduría de ésta, mas no la de su bondad. Por el contrario, los terrores de aquéllos aumentan naturalmente en proporción a la supuesta magnitud de la ciencia y la potencia divinas, pues creen que ningún secreto puede esconderse a sus ojos y que aun los pliegues más recónditos del pecho permanecen abiertos ante ella. Deben cuidarse entonces de no expresar ningún sentimiento de reproche o desaprobación. Todo debe ser elogio, arrobamiento, éxtasis. Al par que sus oscuras aprensiones les hacen atribuir a la divinidad acciones que en las criaturas humanas serían duramente censuradas, deben simular todavía que alaban y admiran tales acciones en aquel que es objeto de sus devotas preces. Así, puede afirmarse con certeza que las religiones populares, según la concepción más vulgar de sus adeptos, son en realidad una especie de demonismo. Mientras más se exalta el poder y sabiduría de la divinidad, más se rebaja su bondad y benevolencia, cualesquiera sean los epítetos de elogio que puedan tributarle sus atónitos adoradores. Entre los idólatras las palabras pueden ser falsas y desmentir la oculta opinión, pero entre creyentes más exaltados la opinión misma envuelve una suerte de falsedad y desmiente los sentimientos íntimos. El corazón detesta en secreto tales modos de cruel e implacable venganza, pero el juicio no se atreve sino a declararlos perfectos y adorables. Y esta desdicha adicional de la lucha interior agrava todos los otros terrores por los que están eternamente acosadas las infelices víctimas de la superstición.

Observa Luciano[4] que si un joven lee la historia de los dioses en Homero o Hesíodo y se entera de sus escándalos, guerras, injusticias, incestos, adulterios y otras inmoralidades tan fervientemente celebradas, mucho se sorprenderá después cuando entre al mundo y compruebe que la ley castiga las mismas acciones que le habían enseñado a atribuir a los seres superiores. Hay quizás una contradicción aún más acentuada entre las imágenes que nos brindan algunas religiones posteriores y nuestras naturales ideas sobre la generosidad, la indulgencia, la imparcialidad y la justicia. En dichas religiones, a medida que se multiplica el terror se multiplican también las bárbaras representaciones de la divinidad[5]. Nada puede conservar incorruptos los auténticos principios morales en nuestro juicio de la conducta humana sino la absoluta necesidad de estos principios para la existencia de la sociedad. Si la opinión corriente suele otorgar a los príncipes algunos privilegios con respecto a las reglas morales que rigen la conducta de las personas comunes, cuanto más debía otorgarlos a aquellos seres superiores cuyos atributos, aspectos y naturaleza nos son totalmente desconocidos. *Sunt superis sua jura*[6]. Los dioses tienen sus peculiares derechos.

CAPÍTULO XIV

INFLUENCIA NOCIVA DE LAS RELIGIONES POPULARES SOBRE LA MORALIDAD

No puedo dejar de observar aquí un hecho que ha de llamar la atención de todos los que se dedican al estudio de la naturaleza humana.

Es un hecho cierto que, en toda religión, por más sublime que sea la definición verbal que brinde de su divinidad, muchos de los fieles, quizás la mayoría, tratarán sin embargo de obtener el favor divino no por la virtud y las buenas costumbres, lo único que puede ser aceptable para un ser perfecto, sino por prácticas frívolas, por un celo inmoderado, por arrebatos de éxtasis o por la en curia en misteriosas y absurdas opiniones. Sólo una mínima parte del *Saddar* [libro de Zoroastro] así como del *Pentateuco,* contiene preceptos de moralidad y podemos estar seguros de que esta parte fue siempre la menos observada y respetada.

Cuando los antiguos romanos eran atacados por una peste, no atribuían jamás tales sufrimientos a sus vicios ni soñaban con el arrepentimiento o la enmienda. Nunca pensaron que eran los grandes ladrones del mundo y que con su ambición y avaricia habían desolado la tierra y reducido opulentas naciones a la miseria y la mendicidad. Se contentaban con erigir un dictador[1] para que metiera un clavo en la puerta y por ese medio pensaban que habían apaciguado bastante a su irritada deidad.

En Egina, un solo partido, durante una conspiración, asesinó bárbara y alevosamente a setecientos de sus conciudadanos y llevó tan lejos su furia que a un desdichado fugitivo que había huido hacia el templo, le cortaron las manos con las cuales se aferraba a las puertas y sacándolo del sagrado recinto lo asesinaron al instante. Por esta impiedad, dice Heródoto[2] (no por los otros muchos crueles asesinatos), ofendieron a los dioses y cometieron una culpa inexpiable. Más aún, si pudiéramos suponer, cosa que nunca ha sucedido, que se encontrara una religión popular en la cual se declarara explícitamente que nada puede merecer el favor divino sino la moralidad, si se instituyera un orden sacerdotal para inculcar esta opinión en sermones cotidianos y con todas las artes de la persuasión, aun así, tan inveterados son los prejuicios del pueblo que, a falta de alguna otra superstición, haría consistir lo esencial de la religión en la asistencia misma a estos sermones, antes que en la virtud y las buenas costumbres. El sublime prólogo de la ley de Zaleuco[3] no inspiró a los locrios, hasta donde podemos saber, una noción más pura de los medios para lograr la benevolencia divina que aquella que era corriente entre los otros griegos. Esta observación, por tanto, tiene validez universal. Sin embargo, puede perderse algo el rumbo al tratar de explicar sus causas. No es suficiente observar que el pueblo, en todas partes, rebaja a sus deidades hasta su propio nivel y las considera meramente como una especie de criaturas humanas, algo más poderosas e inteligentes. Esto no ha de resolver la dificultad. Porque no hay *hombre* alguno tan estúpido que al juzgar por su razón natural, no considere a la virtud y la honestidad como las más valiosas cualidades que una persona pueda poseer. ¿Por qué no atribuyen el mismo sentimiento a sus deidades? ¿Por qué no hacen consistir toda la religión o la parte principal de ella en estos logros?

Tampoco resulta satisfactorio afirmar que la práctica de la moralidad es más difícil que la de la superstición y que por tal

motivo se la rehúye. Porque, sin mencionar las excesivas penitencias de los brahamanes y talaponios, es indudable que el Ramadán de los turcos, en cuyo transcurso los pobres desdichados, durante muchos días, con frecuencia en los más calurosos meses del año y en uno de los climas más tórridos del mundo, permanecen sin comer ni beber desde la salida hasta la puesta del sol, este Ramadán, digo, viene a ser más severo que la práctica de cualquier deber moral, aun para los más viciosos y depravados miembros del género humano. Las cuatro cuaresmas de los moscovitas y las austeridades de algunos católicos romanos parecen más desagradables que la modestia y la benevolencia. En resumen, toda virtud, cuando los hombres están acostumbrados a ella mediante la práctica, por pequeña que ésta sea, es agradable. Toda superstición resulta siempre odiosa y molesta. Quizás las siguientes consideraciones puedan ser aceptadas como una verdadera solución de la dificultad. Los deberes que un hombre cumple como amigo o como padre parecen referirse meramente a su benefactor o a sus hijos y no puede dispensarse de esos deberes sin romper lodos los vínculos de la naturaleza y la moralidad. Una fuerte inclinación debe impulsarlo al cumplimiento. Un sentimiento de orden y de obligación moral une su fuerza a la de estos vínculos naturales. Y el hombre entero, si es verdaderamente virtuoso, se ve conducido al deber sin ningún esfuerzo o violencia. Aun en el caso de las virtudes que son más difíciles y más fundadas en la reflexión, tales como la pasión del bien público, el deber filial, la templanza o la integridad, toda pretensión al mérito religioso queda excluida, a nuestro juicio, por la obligación moral. Se estima que la conducta virtuosa no es más que lo que debemos a la sociedad o a nosotros mismos. Un hombre supersticioso no descubre en todo esto nada que haya realizado especialmente por causa de su deidad o que pueda recomendarlo de un modo particular al favor y la protección de Dios. No se le ocurre que

la mejor manera de servir a la divinidad pueda consistir en hacer la felicidad de sus criaturas. Se esfuerza, al contrario, por hallar alguna manera más inmediata de servir al Ser supremo a fin de aquietar los terrores que le obseden. Y cualquier práctica que se le recomiende, aunque no tenga utilidad alguna en la vida y se oponga muy violentamente a sus naturales inclinaciones, la abrazará al punto, gracias a aquellas mismas circunstancias que, precisamente, deberían hacérsela rechazar por completo. Le parece que esto es lo más puramente religioso, porque no surge de ninguna mezcla con otro motivo o consideración. Y si a causa de ello sacrifica buena parte de su reposo y tranquilidad, cree que sus méritos aumentan en la medida en que así manifiesta su fervor y su devoción. Si restituye un préstamo o paga una deuda, su divinidad no lo tiene en cuenta de ningún modo, porque tales actos de justicia son los que estaba obligado a ejecutar y lo que muchos hubieran ejecutado, aun cuando no existiera ningún dios en el universo. Pero si ayuna un día o se propina una buena tunda de azotes, esto tiene una relación directa, en su opinión, con el servicio de Dios. Ningún otro motivo puede arrastrarlo a tales austeridades. Por medio de esas extraordinarias muestras de devoción ha obtenido, pues, el favor divino, y puede esperar, como recompensa, protección y salud en este mundo y eterna felicidad en el venidero.

Por este motivo los mayores crímenes parecen compatibles, en muchas circunstancias, con una piedad y una devoción supersticiosas; de aquí que se considere con razón que no es suficiente el fervor o la escrupulosidad de las prácticas religiosas para probar la moralidad de un hombre, aun cuando éste las realice de buena fe. Más aún, se ha observado que las enormidades de más negro tinte tienden, por el contrario, a producir terrores supersticiosos y a acrecentar la pasión religiosa. Bomílcar, que tramó una conspiración para asesinar de un golpe a todo el Senado de Cartago y violó las libertades de su país, dejó

pasar el momento oportuno por atender de continuo a los augurios y profecías. "*Aquellos que acometen las más criminales y peligrosas empresas son, por lo común los más supersticiosos*", según hace notar a este propósito un historiador antiguo[4]. Su devoción y su fe espiritual aumentan con sus temores. Catilina no se contentaba con las deidades establecidas y con los ritos tradicionales de la religión nacional; sus angustiosos terrores lo constreñían a procurarse nuevas invenciones de la misma especie[5], con las cuales probablemente más hubiera soñado de haber seguido siendo un ciudadano honrado y obediente a las leyes de su país. A esto podemos añadir que, después que se comete un crimen, surgen los remordimientos y secretos terrores que no dejan en paz al espíritu y lo obligan a recurrir a ritos y ceremonias religiosas para expiar sus faltas. Todo lo que debilita o perturba el orden inmanente trabaja en favor de la superstición y nada hay más ruinoso para ella que una virtud valerosa y firme, la cual nos preserva de funestos y tristes eventos o nos enseña a sobrellevarlos. Mientras dura esta soleada calma de la mente, nunca aparecen tales espectros de la falsa divinidad. Por el contrario, cuando nos abandonamos a las espontáneas y desordenadas sugestiones de nuestro temeroso y angustiado corazón, atribuimos al Ser supremo toda clase de barbarie, según los terrores que nos sobrecogen, y toda clase de caprichos, según los caminos que seguimos para aplacarla.

Barbarie y arbitrariedad: tales son los atributos, aunque se los disimule con otros nombres, que constituyen, según podemos ver en todas partes, el carácter dominante de la deidad para las religiones populares. Y los sacerdotes, en lugar de corregir estas perversas ideas de la humanidad, se han mostrado dispuestos todavía a fomentarlas y alentarlas. Cuanto más terrible es la imagen de la divinidad, más dóciles y sumisos son sus ministros y cuanto más extravagantes son las pruebas que aquélla exige para dispensarnos su gracia, más necesario resulta que

abandonemos nuestra razón natural y nos entreguemos a su guía y dirección espectral.

Debemos confesar así que las artimañas de los hombres agravan, en este terreno, nuestras naturales flaquezas y locuras, pero que en ningún caso las crean de la nada. Sus raíces penetran muy hondo en la mente y surgen de las esenciales y universales cualidades de la naturaleza humana.

CAPITULO XV

COROLARIO GENERAL

Aunque la estupidez de los hombres bárbaros e ignaros sea tan grande como para no reconocer un soberano autor en las más claras obras de la naturaleza con las cuales tan familiarizados están, sin embargo apenas parece posible que un individuo de mediana inteligencia pueda rechazar tal idea una vez que le es sugerida. Un propósito, una intención y un designio son evidentes en todas las cosas y cuando nuestro entendimiento llega a captar el origen primero de este sistema visible, tenemos que aceptar, con la más firme convicción, la idea de una causa o autor inteligente. Por otra parte, las leyes uniformes que rigen toda la estructura del universo nos llevan natural, si no necesariamente, a concebir a esta inteligencia como única e indivisa, mientras los prejuicios de la educación oponen una doctrina menos razonable. Aun las contradicciones de la naturaleza, al manifestarse por doquiera, se convierten en pruebas de un sólido plan y demuestran un único propósito o intención, por más que sea inexplicable e incomprensible.

El bien y el mal, la felicidad y la desdicha, la sabiduría y la locura, la virtud y el vicio, están mezclados y confundidos en todas partes. Nada es puro y enteramente de una pieza. Todas las ventajas son acompañadas de desventajas. Una compensación universal rige todas las condiciones del ser y la existencia. Y nos es imposible, aun en nuestras más fantásticas aspiraciones, concebir la idea de un estado o situación enteramente deseable. Los tragos de la vida, según la fábula del poeta, son siempre una

mezcla de los vasos que Júpiter tiene en cada mano y si algún cáliz se ofrece enteramente puro, éste ha sido vertido solo, como el mismo poeta nos dice, del vaso de la mano izquierda.

La parte más exquisita de cualquier bien es aquella de la que se nos concede una pequeña muestra; lo más acerbo viene a ser el mal que a ésta se le une. Pocas excepciones se encuentran a esta uniforme ley de la naturaleza. El ingenio más vivaz confina con la locura, las más altas efusiones de alegría producen la melancolía más profunda, los placeres más arrebatadores son acompañados del más cruel hastío y disgusto, las más lisonjeras esperanzas abren camino a las desilusiones más duras. Y, en general, nadie goza en su vida de tanta seguridad (puesto que con la felicidad no debe soñarse) como aquel que, sobrio y moderado, conserva hasta donde le es posible una actitud moderada y una especie de indiferencia hacia todas las cosas.

Como lo bueno, lo grande, lo sublime y lo maravilloso se encuentran en el más alto grado en los auténticos principios del monoteísmo, puede esperarse, por analogía de naturaleza, que lo bajo, lo absurdo, lo ruin y lo terrorífico habrán de encontrarse en las fábulas y quimeras religiosas.

Si la universal tendencia a creer en un poder invisible e inteligente, no es un instrumento originario, ya que a lo menos es un concomitante general de la naturaleza humana, puede considerarse como una especie de marca o sello que el divino artesano ha puesto sobre su obra. Y nada, por cierto, puede elevar más la dignidad del género humano que el hecho de ser de este modo elegido entre todos los otros integrantes de la creación y de llevar impresa la imagen o impronta del Creador universal. Pero observemos esta imagen tal como aparece en las religiones populares del mundo. ¡De qué modo es desfigurada la deidad en nuestras representaciones! ¡Cuánto se la degrada aun por debajo de lo que en la vida diaria llamamos comúnmente un hombre sensato y virtuoso! ¡Qué noble privilegio de la ra-

zón humana es alcanzar el conocimiento del Ser supremo y, a partir de las obras visibles de la naturaleza, ser capaz de inferir un principio tan sublime como el de su Supremo creador!

Pero consideremos el reverso de la medalla. Veamos la mayoría de los pueblos y de las épocas. Examinemos los principios religiosos que, de hecho, han prevalecido en el mundo. Difícilmente podremos convencernos de que son otra cosa más que sueños de hombres enfermos. Quizá los consideremos como retozonas fantasías de monos con aspecto humano más que como afirmaciones serias, positivas y dogmáticas de un ser que se honra a sí mismo con el nombre de racional.

Escuchemos las protestas verbales de todos los hombres: nada es tan cierto como sus dogmas religiosos. Examinemos sus vidas: difícilmente podremos creer que ponen en ellos la menor confianza. El más grande y auténtico celo no nos da garantía alguna contra la hipocresía; la más abierta impiedad es acompañada de un secreto terror y arrepentimiento. Ningún absurdo teológico lo es tanto que no haya sido abrazado alguna vez por hombres de la más alta y cultivada inteligencia. Ningún precepto hay tan riguroso que no haya sido adoptado por los hombres más dados a la voluptuosidad y al vicio.

La Ignorancia es la madre de la Devoción: He aquí una máxima que es proverbial y que ha sido confirmada por la experiencia general. Consideremos a un pueblo enteramente desprovisto de religión. Si logramos, en efecto, hallarlo, podemos estar seguros de que se ha alejado apenas unos pocos grados de los animales.

¿Qué cosa hay más pura que los principios morales incluidos en algunos sistemas teológicos? ¿Qué cosa hay más corrompida que las prácticas originadas por estos sistemas?

Las reconfortantes opiniones que proclaman la creencia en la vida futura son maravillosas y encantadoras. ¡Mas cuán rápi-

damente se desvanecen ante la presencia de esos terrores que se posesionan firme y permanentemente del espíritu humano!

El todo constituye un intrincado problema, un enigma, un misterio inexplicable. Duda, incertidumbre y suspensión del juicio, aparecen como único resultado de nuestra más esmerada investigación sobre este tema. Pero tan grande es la flaqueza de la razón humana y tan irresistible el contagio de la opinión, que aun esta deliberada duda difícilmente podría mantenerse si no generalizáramos nuestro punto de vista y no entabláramos una polémica, oponiendo así una especie de superstición a otra. Pero nosotros, por nuestra parte, mientras dura tal altercado y disputa, refugiémonos gozosamente en las apacibles aunque oscuras regiones de la filosofía.



DAVID HUME (Edimburgo, 7 de mayo de 1711-Edimburgo, 25 de agosto de 1776). Filósofo, historiador, economista y ensayista escocés.

Obras: *Tratado sobre la naturaleza humana: Un intento de introducir el método de razonamiento experimental en las cuestiones morales,* (1739–1740); *Resumen de un libro* recientemente publicado: Titulado Tratado sobre la naturaleza humana (1740); *Ensayos sobre moral y política* (primera edición: 1741-1742); *Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*: Edimburgo (1745); *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748); *Investigación sobre los principios de la moral* (1751); *Discursos políticos Edimburgo* (1752); *Cuatro disertaciones: Historia natural de la religión. De las pasiones. De la tragedia. Del criterio del gusto Londres* (1757); *His-*

toria de Inglaterra (1754-1762); *Historia natural de la religión* (1757); *Mi vida* (1776); *Diálogos sobre la religión natural* (1779).

Notas

[1] Cfr. II. E. Root, "Editor's Introduction" (En: D. Hume, *Natural History of Religion*. Londres, 1956, pp. 7-8). <<

[2] W. R. Sorley, Historia de la filosofía inglesa. Buenos Aires, 1951, p. 189. <<

[3] Cfr. E. Nicol, "Prólogo" a los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume. México, 1942, p. XXXII. <<

[4] Cfr. E. Garin, "Samuel Clarke e il razionalismo inglese del sec. XVIII" (Sophia, 1934). <<

[5] Cfr. Basil, (P. G. XXIX 668 A); Greg. Nvs. (P. G. XLV 732 D, 993 C); loh. Chrys. (P. G. XLIV 740 D). <<

[6] Cfr. loh. Chrys., *De post. Caini*. <<

[7] Cfr. Cavallera-Danielou, Introduction à Juan Chrysostome: Sur l'incomprehensibilite de Dieu. París, 1951, p. 31. <<

[8] Thom. Aquin., *Summa contra gentes*, C. X-XXXVI; *Summa Theologiae*, I, q. 12-13. <<

[9] Cfr. L. Parré, *Espíritu de la filosofía inglesa*. Buenos Aires, 1952, pp. 111-112. <<

[10] Cfr. A. Carlini, Art. "Hume" en *Enciclopedia filosófica*. Venecia, Roma, 1957, II, p. 1142. <<

[11] F. Jodl, *Historia de la filosofía moderna*. Buenos Aires, 1951, p. 291. <<

[12] Cfr. *The life of David Hume, Esq. Written by Himself*. <<

[13] Cfr. Root, op. cit., p. 7. <<

[14] Lucretio, *De rerum natura*, I, 101. <<

[15] Luigi Fossati, "Spinoza o la critica moderna della Biblia" (*Rivista di Filosofia*, XVIII, 3, p. 234). <<

[16] Cfr. *Brett's History of Psychology*. Londres, 1962, p. 431. <<

[17] Brett, *op. cit*., ibídem. <<

[18] Recuérdese que Hegel, cuya actitud frente a la religión en general se diferencia mucho de la de Hume, ridiculiza también el dogma católico de la eucaristía, diciendo que convierte a Dios en una cosa que podría encontrarse hasta en los excrementos de una laucha. (Cfr. R. Serreau, *Hegel y el hegelianismo*. Buenos Aires, 1965, p. 50). <<

Capítulo II

[1] "Fragilis et laboriosa mortalitas in partes ista digessit, infirmitatis suae memor, ut portionibus coleret quisque, quo maxime indigeret". (El débil y afligido género humano, teniendo en cuenta sus propias limitaciones, distribuyó tales tareas entre varias deidades, de modo que cada uno rindiera culto a aquella que más necesitara). Plinio, Lib. II, cap. 5. En tiempos tan antiguos como los de Hesíodo había 30.000 divinidades (*Oper. et Dies*. Lib. I, ver. 250). Pero la tarea que debían realizar parecía ser excesiva aún para ese número. Los dominios de los dioses estaban tan subdivididos que había incluso, un Dios del Estornudo (V. Aristóteles, *Probl.* sed. 33, cap. 7). El dominio de la cópula, de acuerdo a la importancia y dignidad de la misma, estaba dividido entre varias deidades. <<

Capítulo III

[1] Lib. VIII, 33. <<

[2] Las siguientes líneas de Eurípides son tan ilustrativas al respecto que no puedo resistirme a trascribirlas:

> "Nada hay que sea seguro, ni la gloria
> ni el éxito que puede convertirse
> en fracaso. Los dioses lo subvierten

todo y confunden entre sí las cosas
a fin de que sumidos cu la duda
les tributemos culto y reverencia”.

Hécuba, 956

(Traducción de A. J. Cappelletti). <<

[3] Diod. Sic. Lib. III, 47. <<

[4] Lib. VI, 297. <<

Capítulo IV

[1] Padre Le Compte. <<

[2] Regnard, *Voyage de Laponie*. <<

[3] Diod. Sic. Lib. I, 86. Lucian, *De sacrificiis* 14. Ovidio alude a la misma tradición, *Metam*. Lib. V, 321. Así también Manilio, Lib. IV, 800. <<

[4] Herodot. Lib. I, 772. <<

[5] Caes. *Comment. de bello gallico*, Lib. IV, 7. <<

[6] Lib. V, 382. <<

[7] Cap. IX. <<

[8] Padre Brumoy, *Théâtre des Grees*, Fontenelle, *Histoire des Oracles*. <<

[9] Arnob. lib. VII, 507 II. <<

[10] *De Laced*. Rep. 13. <<

[11] Epist. XLI. <<

[12] Quint. Curtios, Lib. IV, cap. 3; Diod. Sic. Lib. XVII, 41. <<

[13] Suet. *In vita Aug.*, cap. 16. <<

[14] Id. *In vita Cal.*, cap. 5. <<

[15] Herodot. Lib. II, 53; Lucian. *Jupiter confutatus, De lucto, Saturn, etc*. <<

[16] Hes. *Opera et dies*, 108: “Que de igual modo surgieron los dioses y los mortales hombres”. <<

[17] *Theog*. I, 570. <<

[18] *Metamorph*. Lib. I, 32. <<

[19] Lib. I, 6 et seq. <<

[20] Lib. III, 20. <<

[21] El mismo autor, que de este modo puede dar razón del origen del mundo, sin deidad alguna, considera impío explicar las catástrofes comunes de la vida, terremotos, inundaciones, tempestades, etc. a partir de causas naturales. Y devotamente los atribuye a la furia de Júpiter o Neptuno: clara prueba del origen de sus ideas religiosas. Ver lib. XV, c. 48, p. 364 (ex edit. Rhodomanni). <<

[22] Sería fácil explicar por qué Tales, Anaximandro y otros de los primeros filósofos, que realmente eran ateos, pudieron ser muy ortodoxos con respecto al credo pagano y por qué Anaxágoras y Sócrates, aunque auténticos monoteístas, debieron naturalmente ser considerados impíos en la Antigüedad. Las ciegas y desordenadas fuerzas de la naturaleza, si pudieron crear al hombre, han podido crear también seres como Júpiter o Neptuno que, por ser los más poderosos e inteligentes del mundo, fueron objetos más dignos de adoración. Pero si admitimos la existencia de una mente suprema como causa primera de todas las cosas, estos caprichosos seres, si es que de alguna manera existen, deben aparecer como enteramente subordinados y dependientes y, en consecuencia, deben ser excluidos de la categoría de dioses. Platón (*De leg*. Lib. X, 886 D) explica de este modo el hecho del que se acusó a Anaxágoras, es decir, su negación de la divinidad de las estrellas, planetas y otros objetos de la creación. <<

[23] Adversus mathem. Lib. IX, 480. <<

[24] Dionys. Halic. Lib. VI, 54. <<

[25] *Epist*. Lib. VI. <<

Capítulo 5

[1] Hesiod. *Theog*. 935. <<

[2] Herodian. Lib. V, 3, 10. Júpiter Amén es representado por Curcio como una deidad de la misma especie, Lib. IV, 7. Los árabes y los pesinuntes adoraban también, como deidades, a piedras informes y sin tallar. Arnob. Lib. VI, 496 A. Hasta tal punto su insensatez superaba a la de los egipcios. <<

[3] *Diog. Laert*. Lib. II, 16, <<

[4] Sobre la religión de los galos, ver César, *De bello gallico*, Lib. VI, 17. <<

[5] *De moribus germ*. 40. <<

Capítulo 6

[1] Histoire abrégée, pág. 499. <<

Capítulo 7

[1] Hyde. *De Relig. veterum persarum*. <<

[2] Llamados escapularios. <<

[3] Lib. IV, 94 <<

Capítulo 9

[1] Verrio Flaco, citado por Plinio, Lib. XXVIII, c. 2, afirmaba que era común entre los romanos, antes de sitiar cualquier ciudad, invocar al dios tutelar del lugar y, prometiéndole honores más grandes que los que disfrutaba, sobornarlo para que traicionara a sus antiguos fieles. Por esta razón, el nombre del dios tutelar de Roma era mantenido en el mayor secreto religioso, para que los enemigos de la República no pudieran, del mismo modo, ponerlo a su servicio. Porque sin el nombre, pensaban, resulta imposible realizar una maniobra de este tipo. Plinio dice que la forma común de invocación se conservaba, en su tiempo, en el ritual de los pontífices. Y Macrobio nos ha transmitido una copia del mismo extraída de los secretos de Samónico Sereno. <<

[2] Xenoph. *Memor*. Lib. I, 3, I. <<

[3] Plutarch. *De Isid. et Osiridi c*. 72. <<

[4] Lib. II, 180. <<

[5] Hyde *De Relig. vet. Persarum*. <<

[6] Arrian. *De Exped*., Lib. III, 16. Lib. VII, 17. <<

[7] Íd. ibid. <<

[8] Sueton. *In vita Atig*. c. 93. <<

[9] "Corruptio optimi pessima" [La corrupción de lo mejor es lo peor]. <<

[10] La mayoría de los pueblos han caído en dicho crimen de los sacrificios humanos. Aunque quizás esta impía superstición nunca prevaleció mucho en ningún pueblo civilizado, excepto los cartagineses. Así, los tirios pronto la abolieron. Un sacrificio es concebido como un presente y cualquier presente es ofrecido a la deidad, destruyéndolo y volviéndolo inútil para los hombres, quemando lo sólido, derramando lo líquido, matando lo vivo. En nuestro deseo de mejor servirle nos dañamos a nosotros mismos e imaginamos que, de este modo, damos prueba, por lo menos, de la sinceridad de nuestro amor y adoración. De este modo, nuestra mercenaria devoción nos engaña e imagina que engaña a Dios. <<

[11] Strabo, Lib. V, 239. Sueton. *In vita Cal*. 35. <<

Capítulo 10

[1] Arrian, passim. <<

[2] Thucyd., Lib. V, 11. <<

[3] *Discorsi*. Lib. VI. <<

[4] Plut. *Apoth*. <<

[5] Bayle, artículo Belarmino. <<

Capítulo 12

[1] Es extraño que la religión egipcia, aunque tan absurda, tuviera tan grande semejanza con la judía, que los escritores antiguos, aun los más agudos, no fueran capaces de señalar ninguna diferencia entre ellas. Es también muy digno de señalarse que

tanto Tácito como Suetonio, cuando mencionan el decreto del Senado, bajo Tiberio, por el cual los prosélitos judíos y egipcios fueron expulsados de Roma, expresamente se refieren a estas dos religiones como a una sola. Y aún parece que el decreto mismo estaba fundado en esta suposición. "Actum et de sacris aegyptiis judaicisque pellendis; factumque patrum consultum, ut quattor millia libertini generis ea superstitione infecta, quis idónea aetas, in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrociniis; et si ob gravitatem coeli interissent, vile damnum: Ceteri cederent Italia, nisi certam ante diem profanos ritus exuissent". Tacit. Ann. Lib. II, c. 85 [Se trató asimismo de desterrar los cultos egipcios y judíos y se dio un decreto senatorial por el cual se ordenaba que cuatro mil libertos, de adecuada edad, infectados por dicha superstición, fueran conducidos a la isla de Cerdeña, para que allí reprimiesen los robos y que, si en ella muriesen a causa de la inclemencia del clima, se tuviera esto por insignificante daño; y que los demás abandonasen Italia, a no ser que, antes de una fecha determinada, renunciasen a sus profanas ceremonias]. "Externas caeremonias, aegyptios judaicosque ritus compescuit; coactis qui superstitione ea tenebantur, religiosas vestes cum instrumento omni comburere etc." [Prohibió las ceremonias foráneas y los ritos egipcios y judíos, habiendo obligado a quienes tal superstición profesaban a quemar sus vestiduras sagradas junto con todos los demás instrumentos del culto]. Suetos. *Tiber*. c. 36. Estos sabios paganos, observando que había alguna similitud en el aspecto general, el genio y el espíritu de ambas religiones, consideraron que las diferencias de sus dogmas eran demasiado superficiales para prestarles atención. <<

[2] Cuando Luis XIV tomó bajo su protección al Colegio Jesuita de Clermont, la Compañía ordenó que las armas del rey fueran colocadas sobre la entrada y se derribara la cruz, para dejarle sitio, lo cual dio ocasión para el siguiente epigrama:

Sustulit hinc Christi, posuitque insignia Regis
Impia gens, alium nescit habere Deum

[Quitó de aquí las insignias de Cristo y puso las del Rey: esta raza impía no sabe venerar a otro Dios]. <<

[3] *De nat. deor*. I, 29. <<

[4] *Tusc. Quaest*. Lib. V, 27. <<

[5] *De civitate Dei*, Lib. III, c. 17. <<

[6] Claudii Rutilii Numitiani iter, Lib. I, 1, 394 <<

[7] *In vita Adriani* 14. <<

[8] Sueton *Aug*. cap. 90, 91, 92. Plin. Lib. II, cap. 5. <<

[9] Cicero *de Divin*. Lib. II, c. 24. <<

[10] Cicero *de Divin*, Lib. II, c. 24. <<

[11] Considerar este notable pasaje de Tácito. "Praeter multiplices rerum humanarum casus coelo terraque prodigio et fulminum monitus et futurorum praesagia, laeta tristia, ambigua manifiesta. Nec enim unquam atrocioribus populi romani cladibus, magisve justis indiciis approbatum est, non esse cuarae diis securitatem nostram, esse ultionem". [Después de numerosas catástrofes en los asuntos humanos, prodigios en el cielo y en la tierra, advertencias de los rayos y presagios del futuro, las cosas alegres se tornaron tristes y las dudosas hiciéronse evidentes. Y jamás se comprobó con más tremendas desgracias para el pueblo romano y con más decisivos indicios, que a los dioses no les interesaba procurar nuestra seguridad sino vengarse de nosotros]. *Hist*. Lib. I, 3. La disputa de Augusto con Neptuno es un ejemplo de lo mismo. Si el emperador no creía que Neptuno fuese un ser real que dominaba todo el mar ¿en qué se fundaba su cólera? Y si lo creía ¿por qué cometía la locura de provocar tanto a dicha deidad? La misma observación puede hacerse a lo dicho por Quintiliano con motivo de la muerte de su hijo. Lib. VI, Praef. <<

[12] *Philopseudes* 3. <<

[13] Lib. X, cap. 40. <<

[14] Cicero *De Divin*. Lib. I, c. 3, 7. <<

[15] Lib. I, 17. <<

[16] *Ench*., 17. <<

[17] Admito que los estoicos no eran demasiado ortodoxos con la religión establecida; pero se puede ver, por estos ejemplos, que recorrieron un gran camino y el pueblo, indudablemente, los siguió. <<

[18] *Euthyphro* 6. <<

[19] *Phaedo*. <<

[20] La conducta de Jenofonte, tal como él mismo la cuenta, es, al mismo tiempo, una prueba incontrastable de la credulidad general de los hombres en aquellos tiempos y de las incoherencias de las opiniones humanas en materia religiosa en todas las épocas. Aquel gran capitán y filósofo, discípulo de Sócrates, el único que ha expresado algunos de los sentimientos más puros con respecto a la deidad, dio pruebas de todas estas formas de pagana y vulgar superstición. Por consejo de Sócrates, consultó al oráculo de Delfos, antes de emprender la expedición de Ciro (*De exped*. Lib. III, p. 294, ex. edit. Leuncl.). La noche posterior al nombramiento de los generales tiene un sueño que mucho le preocupa, pero se muestra indeciso (Id. p. 295). Tanto él como todo el ejército, consideran el estornudo como presagio muy afortunado (Íd. p. 309). Cuando llega al río Contritos tiene otro sueño que también preocupa mucho a su colega, el general Quirosfo (Íd. lib. IV, p. 323). Los griegos, como sufren por el frío viento del norte, le ofrecen un sacrificio y el historiador observa que aquél se calmó inmediatamente (Íd. p. 329). Jenofonte ofrece sacrificios en secreto antes de decidirse a establecer una colonia (Lib. V, p. 359). El mismo era un habilísimo augur (Íd. p. 361). Es inducido por las víctimas a rehusar el mando único del ejército que le había sido ofrecido (Lib. VI, p. 273).

Cleandro, el espartano, aunque mucho lo ambicionaba, lo rehúsa por la misma razón (Íd. p. 392). Jenofonte menciona un <<

[21] *Pro Cluentio* cap. 61. <<

[22] *De bello Catilin*. 51. <<

[23] Cicerón (Tusc. *Quaest*. Lib. I, c. 5, 6) y Séneca (Epist. 24) como también Juvenal (*Satyr*. 2, 149) afirman que no hay ningún niño o vieja tan ridículos como para creer a los poetas en sus relatos sobre la vida futura. ¿Por qué entonces exalta Lucrecio tan fervientemente a su maestro por liberarnos de tales terrores? Quizás la generalidad de los hombres estaba entonces en la situación del Céfalo de Platón (*De Rep*. Lib. I. 330) que mientras era joven y sano podía ridiculizar estas historias, pero tan pronto como se volvió viejo y achacoso comenzó a pensar si no serían verdaderas. Podemos observar que aún hoy esto no es tan raro. <<

[24] Sext. Empir. *Advers. mathem*. Lib. IX, 429. <<

Capítulo 13

[1] *Mem*. Lib. I, 19. <<

[2] Entre los antiguos se consideraba como una muy extraordinaria y filosófica paradoja que la presencia de los dioses no estuviera confinada a los cielos, sino que se extendiera por todas partes, según sabemos por Luciano (*Hermotimus sive de sectis*, 81). <<

[3] Plutarco, *De superstit*. 10. <<

[4] *Necyomantia*, 3. <<

[5] Baco, un ser divino es representado por la mitología pagana como el inventor de la danza y el teatro. Antiguamente, las obras teatrales eran una parte del culto público en las ocasiones más solemnes y a menudo se las empleaba en épocas de peste para apaciguar a las deidades ofendidas. Pero en épocas posteriores han sido terminantemente proscriptas de lo religioso. El teatro, según un erudito sacerdote, es la antesala del infierno.

Pero para mostrar más claramente la posibilidad de que una religión represente a la divinidad en un marco aún más inmoral y grosero que el que le asignaban los antiguos, citaremos un largo pasaje de un elegante e ingenioso autor que no era, por cierto, enemigo del cristianismo. Se trata a el caballero Ramsay, escritor tan loablemente inclinado a la ortodoxia que su razón jamás encontró ninguna dificultad aun en aquellas doctrinas en las que los librepensadores tienen mayores escrúpulos: la trinidad, la encarnación y la redención. Sólo su benevolencia, de la que parece haber tenido mucha, se rebelaba contra las doctrinas de predestinación y condenación eternas. Razonaba de este modo:

"¿Qué extrañas ideas —decía— podría formarse un filósofo chino o hindú de nuestra santa religión si la juzgara por los esquemas que de ella dan nuestros modernos librepensadores y farisaicos doctores de todas las sectas?" De acuerdo con el odioso y tan *vulgar* sistema de estos incrédulos burlones y crédulos escribientes "el Dios de los judíos es uno de los seres más crueles, injustos, arbitrarios y grotescos. Creó, hace alrededor de 6.000 años, un hombre y una mujer y los colocó en un hermoso jardín de Asia, del que nada ha quedado. Este jardín estaba adornado con toda clase de árboles, fuentes y flores. Les permitió que usaran todos los frutos que allí había, excepto uno que estaba situado en el medio del jardín y que tenía en sí la secreta virtud de mantenerlos siempre sanos y vigoro sos de cuerpo y mente, desarrollar sus fuerzas y hacerlos sabios. El diablo se introdujo en el cuerpo de una serpiente y pidió a la primera mujer que comiera de este fruto prohibido; ella impulsó a su esposo a hacer lo mismo. Para castigar esta leve curiosidad y natural deseo de vivir y conocer, Dios no sólo arrojó a nuestros primeros padres del Paraíso sino que condenó a todos sus descendientes a la miseria temporal y, a la mayor parte de ellos, a sufrimientos eternos, aun cuando las almas de estos

inocentes niños no tenían más relación con la de Adán que con las de Nerón y Mahoma, puesto que, de acuerdo con los fatuos, fantasiosos y mitólogos escolásticos, todas las almas son creadas puras e introducidas inmediatamente en los cuerpos mortales, tan pronto como el feto se ha formado. Para llevar a cabo este bárbaro e injusto decreto de predestinación y condenación, Dios abandonó a todos los pueblos a la oscuridad, la idolatría y la superstición, sin conocimiento salvador ni gracia saludable alguna, excepto a un pueblo, al que eligió como suyo en particular. Este pueblo elegido, sin embargo, era el más estúpido, ingrato, rebelde y pérfido de todos los pueblos. Luego que Dios hubo mantenido así a la gran mayoría de la especie humana durante cerca de 4.000 años, en un estado de reprobación, cambió todo repentinamente y sintió amor por otros pueblos además de os judíos. Entonces envió al mundo a su único Hijo, bajo forma humana, para que aplacase su ira, satisficiese sus deseos de justicia y muriese por el perdón de los pecados. Sin embargo, muy pocos pueblos han sabido de este evangelio y todos los demás, aunque abandonados en una invencible ignorancia, fueron maldecidos sin excepción ni posibilidad alguna de perdón. La mayor parte de aquellos que han sabido de él cambiaron sólo algunas nociones especulativas acerca de Dios y algunas formas exteriores del culto, ya que en otros aspectos, la mayoría de los cristianos han continuado tan corrompidos en sus reglas morales como el resto de la humanidad. Más aún, tanto más perversos y criminales cuanto mayores eran sus luces. Exceptuando un muy pequeño y reducido grupo, todos los cristianos, al igual que los paganos, serán malditos para siempre; el gran sacrificio ofrecido por ellos será estéril y sin valor. Dios gozará siempre con sus tormentos y blasfemias y aunque Él puede, por un mandato, transformar sus corazones, permanecerán inconvertidos e inconvertibles para siempre porque será eternamente implacable e irreconciliable. Es verdad que todo

esto hace a Dios odioso, enemigo de las almas más que amante de ellas, cruel y vengativo tirano, impotente y encolerizado demonio más que todopoderoso y benefactor padre de los espíritus. Todo ello sigue siendo un misterio. Para obrar así, tiene secretas razones que son impenetrables. Y aunque parece ser injusto y bárbaro, debemos sin embargo creer lo contrario, porque lo que en nosotros es injusticia, crimen, crueldad y oscura malicia, en Él es justicia, misericordia y bondad soberanas". "De este modo los incrédulos librepensadores, los cristianos judaizantes y los doctores fatalistas han desfigurado y deshonrado los sublimes misterios de nuestra sagrada fe. Así han confundido el bien y el mal, transformado las más monstruosas pasiones en atributos divinos y superado a los paganos en blasfemias, adjudicando a la naturaleza eterna, como si fueran virtudes, lo que entre los hombres serían horrendos crímenes. Los más groseros paganos se contentaban con divinizar la lujuria, el incesto y el adulterio. Pero los doctores partidarios de la predestinación han divinizado la crueldad, la ira, la furia, la venganza y todos los más negros vicios". Ver *Los principios filosóficos de la religión natural y revelada del caballero Ramsay*, parte II, p. 401.

El mismo autor afirma, en otros lugares, que los es quemas de los arminianos y molinistas sirven de muy poco para componer las cosas. Y habiéndose excluido así de todas las sectas admitidas de la Cristiandad, se ve obligado a promover un sistema propio, una suerte de *origenismo* y supone la preexistencia de las almas, tanto de los hombres como de las bestias y la eterna salvación y conversión de todos los hombres, bestias y demonios. Pero como tal concepción es completamente privativa de él, no necesitamos tratarla. He considerado muy curiosas las opiniones de este ingenioso autor, pero no pretendo avalar la verdad de las mismas. <<

[6] Ovid. *Metam*. Lib. IX, 499. <<

Capítulo 14

[1] Llamado “Dictador clavis figendae causa” [Dictador para clavar el clavo]. T. Liv. L. VII c. 3. <<

[2] Lib. VI, 91. <<

[3] Diod. Sic. Lib. XII, 120. <<

[4] Diod. Sic. Lib. XX, 43. <<

[5] Cic. *Catil*. I, 6. Sallust. *De bello catil*. 22. <<

ÍNDICE

Historia natural de la religión (tr. Cappelletti & López) 2
Introducción 4
Hume. Historia natural de la religión 31
Prólogo del autor 32
Capítulo 1. El politeísmo como primitiva religión del hombre 34
Capítulo 2. El origen del politeísmo 39
Capitulo III. Continúa el mismo tema 43
Capitulo IV. Las deidades en cuanto son consideradas creadoras o formadoras del universo 48
Capítulo 5. Diversas formas de politeísmo, la alegoría y el culto 55
Capítulo 6. Origen del monoteísmo a partir del politeísmo 60
Capítulo 7. Confirmación de esta doctrina 66
Capítulo 8. Flujo y reflujo del politeísmo 68
Capítulo 9. Comparación de estas religiones con respecto a las persecuciones y a la tolerancia 71
Capítulo 10. Con respecto al coraje o a la humillación 75
Capítulo 11. Con respecto a la razón o el absurdo 77

Capítulo 12. Con respecto 80
Capítulo 13. Concepciones impías de la naturaleza divina en las religiones populares de ambas clases 92
Capítulo 14. Influencia nociva de las religiones populares sobre la moralidad 96
Capítulo 15. Corolario general 102
Sobre el autor 106
Notas 108